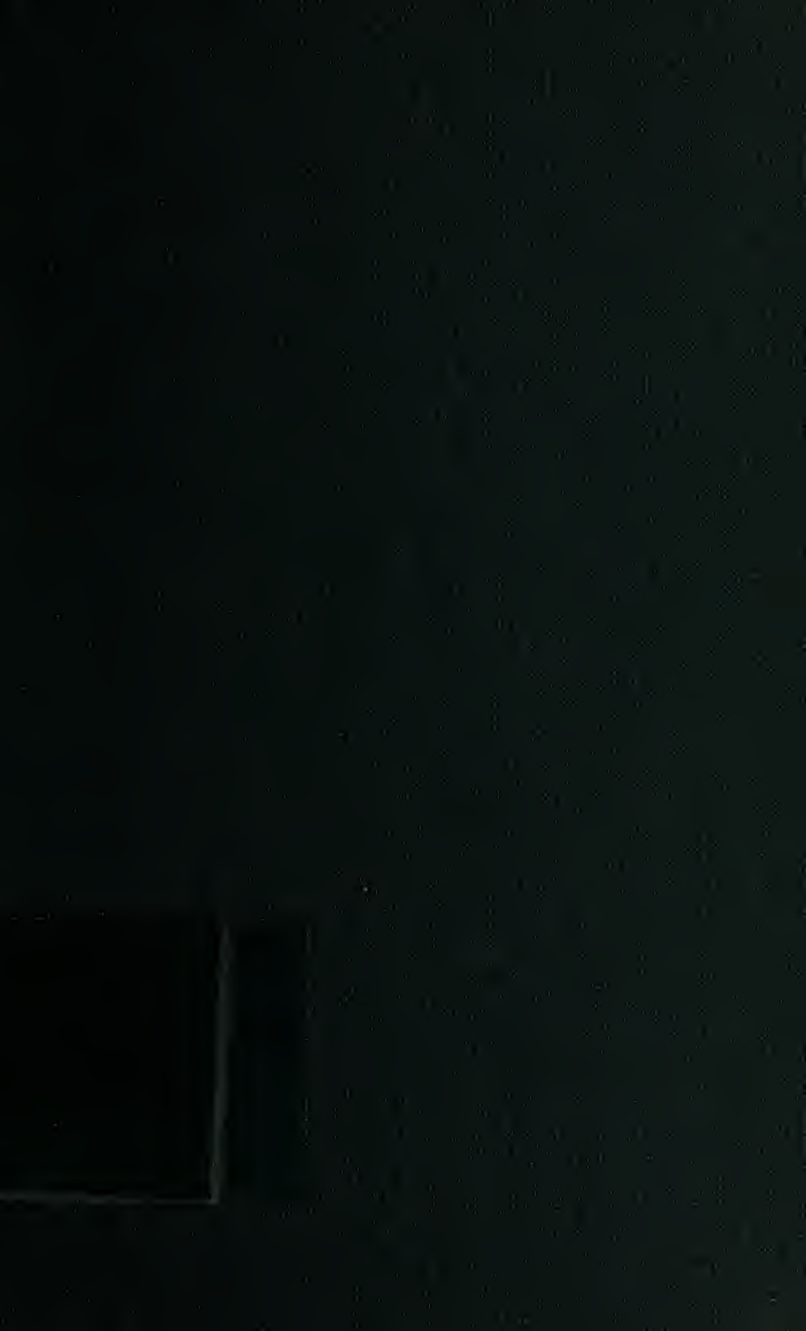



LIBRARY OF PRINCETON
THEOLOGICAL SEMINARY

L'ÉVOLUTION

DU

PROTESTANTISME FRANÇAIS

AU XIXe SIÈCLE

L'ÉVOLUTION

DU

PROTESTANTISME FRANÇAIS

AU XIXe SIÈCLE

PAR

C. COIGNET

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908

L'ÉVOLUTION DU PROTESTANTISME FRANÇAIS AU XIXe SIÈCLE

INTRODUCTION

Quand l'homme, arrivé à un certain développement, descend en soi et s'interroge sur sa nature et sa destinée, il s'arrête désorienté et troublé par le conflit initial qu'il découvre au fond de son être : d'une part, les forces organiques qui le portent à satisfaire aveuglément l'instinct, de l'autre le sentiment d'un mal et d'un bien, supérieur à l'instinct, identifié au commandement impératif d'éviter l'un et de pratiquer l'autre.

Ce commandement, s'imposant non du dehors mais du dedans, est une révélation intuitive et subjective de l'âme à elle-même ; la révélation d'un ordre spirituel, donnée par le *moi* réfléchi, volontaire et libre, destiné à régir l'ordre mécanique et aveugle de l'instinct.

L'homme, remontant alors à la source de ce *moi* et de l'ordre qui en dérive, découvre le Dieu esprit et vie, « principe inconnu de son être dont il reconnaît la puissance et devant lequel il s'incline avant même de pouvoir lui donner un nom. »

Ainsi, la religion naît d'un mouvement spontané de l'âme entrant en contact avec la source mystérieuse dont elle est sortie; c'est un élan de l'homme fini vers le Dieu infini, demandant dans son ignorance et sa misère un accroissement de lumière, de force et de bonne volonté (1).

La révélation du Christ achève la révélation de la conscience.

Pour l'homme, en effet, l'union parfaite avec Dieu demeure un idéal vers lequel il tend sans pouvoir jamais l'atteindre, mais qui le pousse sans cesse à se dépasser.

Le Christ seul, par sa vie et sa mort, réalise cet idéal et devient par là une immortelle inspiration et un immortel exemple pour l'humanité, car le Dieu qu'il nous révèle aime également tous ses enfants et veut vivre dans la plus humble comme dans la plus haute des consciences.

Ce n'est pas sous une forme autoritaire et savante que le Christ nous révèle ces vérités divines, il ne promulgue aucune loi, n'impose aucun dogme, ne fonde aucune institution. Son enseignement se traduit au contraire par les idées et les images les plus simples, les plus populaires, par l'appel à la conscience, au repentir, à l'amour du Père céleste qui nous libère du mal et nous fait tous égaux dans la vie de l'esprit.

(1) Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, dont s'est inspirée cette étude.

Le Christ ne touche point à la science, mais loin de maudire la nature, il nous la montre comme sortant des mains de Dieu et enveloppée dans sa sollicitude. Dieu veille sur les passereaux, il habille le lys des champs et fait luire son soleil sur les justes et sur les injustes.

Que l'homme donc accepte les lois de l'univers et s'unisse à Dieu dans la conscience glorifiée, qui devient ainsi la loi suprême.

L'essence du christianisme est dans cette vie intérieure et personnelle avec Dieu qui, nous pénétrant par le sentiment du bien parfait, le réalise dans la volonté et l'action, non comme une force perturbatrice, mais lentement et progressivement comme une seconde nature : la constante subordination de la vie sensible à la vie spirituelle.

L'homme, toutefois, vivant par le dehors comme par le dedans, a besoin aussi d'exprimer sa foi sous des formes visibles, appelées symboles ; les unes intellectuelles, les dogmes, s'efforcent de déterminer par des raisonnements la nature de Dieu et son action dans le monde; les autres, sensibles, tendent à nous en donner l'impression par des rites, sacrements, cérémonies, images, peinture, sculpture, musique, etc. Le danger du symbole vient de la faiblesse humaine qui nous porte à confondre l'objet immortel et divin de l'adoration avec la forme visible et variable qui le représente.

De là, une altération du sentiment religieux que nous voyons se manifester et peu à peu s'accroître parmi les croyants à mesure qu'ils s'éloignent des sources de la foi. Sous l'inspiration directe du Christ, en effet, les premières communautés chrétiennes semblent s'être renfermées dans le culte en esprit et en vérité. Mais bientôt et dans des temps encore primitifs, l'infirmité de la nature se traduit par des dissensions, dont témoignent les épîtres de Paul.

Après la mort du Christ, la destruction de Jérusalem et la concentration à Rome des éléments chrétiens au milieu des violences et de l'anarchie de l'époque, ces dissensions s'accroissent en une telle mesure, qu'une Eglise extérieure et autoritaire sembla nécessaire pour préserver la semence divine.

Cette Eglise, toutefois, sous le nom de catholicisme, s'organisa peu à peu en une hiérarchie qui partage le peuple chrétien en deux ordres distincts : les clercs, en possession de la science et du pouvoir, les laïques, soumis aux clercs, et de plus, en constituant dans les conciles une dogmatique qui prétend démontrer les vérités divines au moyen d'une dialectique rationnelle, inconnue au Christ, transforma complètement la conception évangélique. Cette dogmatique, d'ailleurs, imposée en qualité de vérité absolue, prend peu à peu en se développant au contact de la logique et de

la métaphysique grecque, un caractère de plus en plus étranger à l'Evangile. « Avec les Clément d'Alexandrie, les Origène, les Philon, le *logos* ou Verbe divin éclairant tout homme venant en ce monde, emprunté aux doctrines orientales, est appliqué à la personne du Christ, considéré comme un médiateur entre le Dieu caché et la création. Les théologiens, il est vrai, retrouvent ces théories dans la Bible, mais au moyen d'une exégèse allégorique qui permet à Philon de tirer les philosophies platoniciennes et stoïciennes des livres de Moïse. »

« Cette alchimie merveilleuse qui fournit à la théologie par la transmutation des textes, la substruction de ses dogmes, continue durant tout le moyen âge. Ce n'est ni dans la racine chrétienne, ni dans la tradition hébraïque, mais dans la philosophie et la science du temps, que l'Eglise construit cette philosophie grandiose, que plus tard saint Thomas transformera en un système de logique prétendant embrasser tout le champ des connaissances humaines et emprisonner la pensée dans des solutions définitives. »

« A une époque d'ignorance et de naïveté philosophiques, où les actes et les sentiments réfléchis dans le miroir intérieur de l'esprit, y apportent les illusions d'une raison sans critique et où les formes verbales traduisant l'invisible par le visible, l'éternel par le transitoire, confondent sans cesse et

sincèrement, dans l'ordre religieux comme dans l'ordre philosophique, les réalités objectives et les conceptions abstraites que nous en tirons, on a pu se prendre au mirage; il ne représente pas moins un incroyable fatras au milieu duquel des intuitions justes, des vues intéressantes et curieuses ont pu trouver place, mais les unes et les autres appropriées au temps. » (1)

Malheureusement, ces spéculations artificielles se déclarant infaillibles et immuables entrent en conflit avec les méthodes scientifiques et philosophiques qui se développent parallèlement, et devant ce conflit, l'Eglise au lieu de se critiquer elle-même déclare la guerre à la critique et à la science, guerre persécutrice et acharnée qui provoque, dans l'ordre des idées comme dans l'ordre de la vie morale et religieuse, un mouvement de protestation dont la Réforme au XVIe siècle présente une des phases les plus marquées.

En substituant à l'autorité ecclésiastique l'expérience intérieure religieuse du croyant, la Réforme nous ramène à la libération évangélique, mais à demi seulement. Ses chefs, sortant du catholicisme, gardent la marque des chaînes qu'ils ont trop longtemps portées : celles d'un dogmatisme purement intellectuel, enfanté dans les écoles du temps, et au moyen de leurs méthodes. Ils réduisent, il est vrai, le nombre des dogmes, mais leur gardent le carac-

(1) Sabatier, ouvr. cité.

tère absolu qui en fait un prolongement de la parole divine. Ils portent atteinte au principe évangélique qui remet l'homme directement sous les yeux de Dieu.

Ainsi se forme un parti aveuglément conservateur, qui constitue une orthodoxie protestante tout aussi tyrannique, absolue et opposée à la critique que l'orthodoxie catholique. Moins logique, d'ailleurs, car, par une contradiction heureuse, laissant entre les mains de chaque croyant le livre de foi, elle ne se fonde que sur le terrain mouvant de l'interprétation individuelle, tandis que le catholicisme repose sur les décrets d'une Eglise dont il admet et enseigne l'infaillibilité. Aussi, peu à peu, sous le souffle de l'esprit moderne, cette nouvelle orthodoxie s'ébranle, se disperse et finit par se dissoudre dans les divisions doctrinales et les querelles des théologiens.

A côté de ce parti dogmatique s'en constitue un autre appelé libéral, qui cherche dans le rationalisme appliqué aux faits l'origine de la religion. Mais l'analyse des faits conduit à la science, et non à la foi. Aussi, ce parti s'épuise à son tour, impuissant à rien créer de vivant dans le domaine religieux.

Arrivés, au xxe siècle, devant une séparation de l'Eglise et de l'Etat qui les laisse à leur propre force et à leur propre faiblesse, les deux partis faisant un retour sur soi, tendent à se rapprocher

dans l'origine commune : l'Evangile à jamais vivant.

L'objet de cette étude est, en suivant pas à pas au dernier siècle l'évolution de ce double mouvement, d'en dégager les tendances et de montrer comment il ramène l'essence de la foi à la communion intérieure avec Dieu par le Christ, tout en respectant la variété des symboles et des Eglises qui correspond à la variété de nos besoins religieux.

CHAPITRE PREMIER

ORIGINE FRANÇAISE DE LA RÉFORME

Le protestantisme français, si souvent accusé d'importation étrangère, a au contraire une origine nationale bien marquée.

Dès le XIIIe et le XIVe siècle, on en retrouve le germe dans l'Eglise gallicane qui, au milieu des troubles de la papauté, prend l'habitude de se conduire elle-même, d'administrer ses biens, de régler sa hiérarchie, de veiller à sa discipline, avec une science et une sagesse qui, d'ailleurs, lui valent en Europe une véritable célébrité.

La doctrine de Gerson touchant l'autorité ecclésiastique caractérise à cette époque le gallicanisme.

Cette doctrine distingue l'Eglise apostolique, qui a reçu la garde de la parole de Dieu, avec le droit de distribuer au peuple certains moyens de salut, de l'Eglise universelle, assemblée de tous les chrétiens, hommes et femmes, nobles et paysans, riches

et pauvres, Grecs et barbares, représentés par le Concile œcuménique. Celle-ci, seule infaillible, peut seule aussi décider souverainement de l'interprétation de la doctrine et des règles disciplinaires, décrétées ensuite par la papauté.

Gerson, chancelier de l'Université de Paris, se rendant au concile de Constance, réuni pour mettre fin aux troubles d'une double et triple papauté, y défend cette doctrine et, en son nom, combat l'idée théocratique comme une usurpation, et les méthodes de la scolastique, qui la systématisent, comme artificielles et desséchantes, tendant à remplacer les vertus vivifiantes du christianisme par une vaine et stérile argumentation. L'essence de la religion ramenée à la vie intérieure avec Dieu, les sacrements et cérémonies ne représentent que des aides pour y conduire, ou des façons de l'exprimer.

Gerson, unissant à toutes les connaissances théologiques du temps une âme chaleureuse et haute, une profonde piété et une grande éloquence, domine le concile de son génie et de sa vertu. Dans la séance du 23 mai 1415, le concile adopte sa doctrine et bientôt après la met en pratique en déposant deux papes, arrachant l'abdication du troisième et procédant à l'élection de celui qui les remplacera, Martin V. A la suite de cette élection, le concile fatigué de trois ans et demi de débats, après avoir adopté ces réformes, au lieu de veiller à leur application, comme Gerson l'en suppliait, remet

cette mission au nouveau pape, incapable de l'accomplir, et prononce sa propre clôture.

Gerson désespéré quitte alors Constance. Pauvre et sans ressource, il rejette toutes les propositions de l'Université de Vienne qui voudrait se l'attacher et reprend en pèlerin le chemin de la France. Il finira ses jours au cloître des Célestins à Lyon, voué à l'enseignement des enfants et des pauvres et occupé, dit-on, à écrire l'*Imitation*, dont l'accent profond et parfois tragique trahit les débats de sa vie intérieure.

Quelques années après, le concile de Bâle confirme les décisions ecclésiastiques de Constance et l'Eglise gallicane constituée, poursuivant, de concert avec la royauté, son œuvre d'indépendance, se réunit en concile national à Bourges en 1438 et tire des canons de Constance et de Bâle l'acte fameux connu sous le nom de Pragmatique Sanction qui deviendra sa propre charte.

Les désordres ecclésiastiques néanmoins continuent et les âmes qui gardent quelque foi crient vainement de toutes parts : Réforme ! Réforme !

Au commencement du XVIe siècle, un peu avant Luther, l'inspiration gersonnienne se retrouve, avec moins d'éclat, dans les écrits et la vie d'un modeste maître ès arts de l'Université de Paris, professeur au collège du cardinal Lemoine, Lefebvre d'Etaples.

Le goût de l'érudition conduisit Lefebvre d'Eta-

ples à Rome; il y entra en rapport avec des Grecs réfugiés, adonnés comme lui à l'étude des vieux textes. Il compare leurs traductions d'Aristote et de Platon à celles des scolastiques et remarquant chez ces derniers des altérations nombreuses qui tiennent à l'esprit du système, il s'applique à les rectifier. Sa piété le conduit alors du profane au sacré : il reprend les dernières traductions françaises de la Bible.

Dans ce contact journalier avec l'Ecriture, sa vie religieuse devint plus intense, plus personnelle, le mena à distinguer, comme Gerson, le sens inspiré du sens littéral des Ecritures et à admettre que l'âme pieuse possède, par la méditation et la prière, la faculté de formuler cette distinction et le droit d'en faire sa règle.

Dès lors il s'attache, dans tous ses écrits, à dégager la vie intérieure des signes dont le seul objet est de la provoquer. S'il rencontre au passage des dogmes, des usages, des pratiques approuvés qui lui fassent obstacle, il les néglige et passe outre, non par esprit de révolte, mais son sentiment intérieur le conduit et, consciemment ou inconsciemment, il secoue le joug de l'orthodoxie officielle pour se mettre sous le seul joug de Dieu.

En l'année 1512, avant les premières manifestations de Luther, il se déclare d'une manière explicite, dans ses Commentaires latins sur les épîtres de saint Paul, pour la doctrine du salut par la foi.

La même année, il publie ses Exhortations sur les évangiles et épîtres des dimanches et fêtes qui ont joué un si grand rôle dans l'origine de la Réformation à Meaux.

En 1523, paraît à Paris son Nouveau Testament chez Simon de Colines. Chaque jour son nom devient plus célèbre au dehors, plus populaire au dedans. La jeunesse surtout le répète avec enthousiasme. Elle se presse à ses leçons, adopte ses doctrines (1).

C'est six ans après seulement que Luther entre publiquement en révolte avec le pape (1517). La doctrine de ces deux réformateurs est commune par le fond des idées, mais l'histoire n'a jamais témoigné entre eux d'aucun rapprochement.

Calvin, dont la puissante figure dominera tout le mouvement qui va suivre, nous présente une tout autre personnalité. Sa grande œuvre théorique, *L'Institution*, est un exposé systématique du dogme de l'Eglise et de ses rapports avec l'Etat. Conçue dans l'esprit du moyen âge avec toute la science théologique du temps et écrite dans une langue sur la beauté de laquelle on a tout dit, l'*Institution* nous représente la conception ordonnée d'une théocratie républicaine dont tous les membres, unis dans la même foi, identifient l'Eglise et l'Etat (2).

(1) *Essai sur la vie et les écrits de Lefebvre d'Etaples*, thèse publiée par Henri Graff. Strasbourg, 1842.

(2) Chose curieuse, après la mort du maître, cette vaste conception théocratique, se développant dans l'application, se transformera en une série de petites républiques indépendantes.

Calvin, nature de juriste, unit à une pensée systématique et forte une volonté impérieuse, une conscience austère, une âme passionnée de foi. En lui, toutefois, l'esprit dominateur est pallié par une abnégation inépuisable. Chétif et souffreteux, les traits irréguliers, les membres grêles, l'attitude pleine de gaucherie, sa foi ardente se manifeste dans l'éclair des yeux sombres, passionnés, profonds, et dans le bref accent de la parole qui commande toujours.

Echoué à Genève en proscrit, l'œuvre qu'il y accomplit est une merveille. Prendre une ville de richesses, de désordres, de bruits et de plaisirs, pour la transformer en une cité silencieuse de travail, de devoirs et de prières, et cela sans force armée, sans tradition nationale, sans prestige de naissance, n'y a-t-il pas là du miracle ? Dans son œuvre française il y en a peut-être plus encore. Vivant en exilé avec une austérité monacale, dans un coin reculé de la ville qu'il immortalisera, de cet obscur réduit, il enveloppe la France réformée tout entière, l'inspire, l'organise, la conduit.

Les édits de proscriptions se succédant jour à jour, des populations entières menacées dans leur conscience et dans leur vie, dépouillées de tout, se dirigent vers Genève. Dès que la cloche de Saint-Pierre a sonné, cet homme de pensée et de gouvernement, transformé en charité vivante, se multiplie pour leur préparer un asile. Pauvre, il donne

plus qu'il ne possède et demande, demande encore et toujours à ceux qui ont seulement « une goutte d'humanité dans les veines. » « Il sera prest, coust que coust, dust-il engager teste et pieds. »

Les plus misérables d'ailleurs ne sont pas encore ceux qui arrivent, mais ceux qui restent en arrière, silencieux et tremblants devant le bûcher qui flamboie et la hache qui se lève. A ceux-là, Calvin appartient plus encore. Etendant à travers l'espace sa grande main bienfaisante, partout il les atteint, et leur communique la foi victorieuse de la vie, victorieuse de la mort. On est surpris de tout ce qui sort journellement pour eux de son âme et de sa plume : traités élémentaires de théologie pour éclairer dans l'esprit des accusés les points de doctrine, réponses aux questionnaires de la Sorbonne pour leur faciliter l'interrogatoire, sermons recueillis au temple de sa bouche en vue d'alimenter leur foi; lettres personnelles surtout, en nombre infini, qui vont les chercher aux lieux les plus fermés et partout les atteignent.

Nul n'a plus vécu de la vie des persécutés, dans la fuite, l'arrestation, l'interrogatoire, le cachot, la torture. Pas un cri, une plainte, une angoisse, une terreur qui n'ait trouvé dans son âme un écho.

Chose plus étrange, peut-être, c'est qu'au milieu de troubles si effroyables, il arrive, de loin, à organiser l'Eglise. La Réforme française à ses débuts, sans dogmes formulés, sans discipline extérieure, livrée

à tous les hasards de l'inspiration individuelle, nous apparaît dispersée et flottante. Ses premières manifestations se font au hasard des lieux, des circonstances, des hommes. « En 1555, nous dit Théodore de Bèze, il n'y avait encore proprement aucune Eglise dressée dans toutes ses parties, c'estaient seulement des fidèles, enseignés par la lecture des bons livres et selon qu'il plaisait à Dieu de les instruire. Quelquefois par exhortations particulières, sans avoir instructions de la parole et des sacrements ni consistoires establis. On se consolait l'un l'autre comme on pouvait, s'assemblant selon l'opportunité pour faire des prières, sans qu'il y eust proprement aultres prescheurs que les martyres. » (1)

Aucun lieu fixe d'assemblée : une chambre haute, un galetas, le creux d'un rocher, le lit d'un torrent desséché, le sommet d'une montagne... On se réunissait par petites bandes! le soir, la nuit, l'oreille au guet, le pied levé.

De tels groupes, manquant de cohésion et de solidité, ne peuvent suffire à la résistance. Aussi Calvin exhorte les fidèles à s'organiser; et c'est merveille, nous dit encore Théodore de Bèze, de voir comment à sa voix les Eglises se modèlent d'après les ordonnances de Genève en consistoires et synodes sur toute la surface du royaume (2).

(1) Cité par DE FÉLICE, *Histoire du synode.*
(2) DE FÉLICE, ouv. cité, p. 13.

Ces églises ébauchées manquent d'unité doctrinale. Pour éviter les divisions, qui les eussent affaiblies dans un état si tourmenté et si précaire, Antoine Chaudieu, ministre à Paris, s'entretenant avec ses collègues du Poitou, vers la fin de 1558, ils reconnaissent, nous dit Théodore de Bèze, qu'il serait bien de dresser d'un commun accord une confession de foi et une discipline ecclésiastique communes. Le consistoire de Paris, qui exerçait déjà dans le royaume les fonctions de direction, décide alors de convoquer un synode national, qui se réunit au faubourg Saint-Germain, dans un humble hôtel garni, nommé la *Petite Genève*, à cause du grand nombre des réformés qui y descendaient et pouvaient aller et venir sans attirer trop l'attention. On répond de toutes parts à l'appel et c'est dans les circonstances les plus tragiques que le synode se rassemble ; Paris était alors partagé entre les mariages royaux et les gibets et bûchers dressés dans toutes les rues pour faire honneur aux Espagnols (1).

Le synode composé d'une poignée d'hommes obscurs, dont quelques noms seulement nous sont restés, accepte et rédige, d'un commun accord, la confession de foi et la discipline.

L'objet des confessions de foi de toute cette épo-

(1) Le mariage de Marguerite de France, sœur de Henri II, avec le duc de Savoie et celui d'Elisabeth, propre fille du roi, avec le roi d'Espagne.

que était d'abord de préciser les points qui séparaient les réformés de Rome, de répondre aux calomnies de la multitude qui accusaient les réformés des crimes les plus atroces et enfin d'assurer aux accusés, qui avaient à répondre à l'interrogatoire des magistrats, un appui et une direction. En outre, elles donnaient à l'individu isolé la force d'une collectivité unie où chacun sent la fidélité de tous dans la sienne propre.

Le synode, en émettant la confession de foi comme représentation générale de la croyance du peuple, fut l'appui qui permit au protestantisme français de se maintenir uni et fidèle au milieu de la lutte cruelle et inégale qu'il avait à livrer.

Cette confession toutefois n'a jamais été, même dans l'esprit de son auteur, qu'une simple exposition des textes de l'Ecriture accompagnés de commentaires explicatifs, sans prétendre s'imposer en qualité de vérité absolue et immuable. C'était une interprétation humaine et, par conséquent, faillible et revisable de l'Ecriture. Ainsi l'entend Calvin qui, dictant à Théodore de Bèze la circulaire destinée à l'Eglise de Paris lors du synode de 1559, dit textuellement :

« Mon intention n'est point de prescrire à aucun homme vivant un formulaire de confession de foi, mais de déclarer premièrement quelle est la mienne, puis aussi d'aider selon mon petit pouvoir aux ordres de l'Eglise du Seigneur. Je désire

que chacun, qui la verra, la contrôle directement par l'Ecriture qui est la seule pierre de touche pour éprouver la vraie doctrine. » (1)

Tels sont les trois fondateurs de la Réforme française, dans chacun desquels, d'ailleurs, on trouve un aspect bien marqué de l'âme nationale.

Gerson et Lefebvre d'Etaples, le premier avec plus de grandeur, le second avec plus d'intimité, représentent le sentiment de large humanité qu'on a toujours reconnu à la France; Calvin, esprit absolu, exclusif et parfois sectaire nous en montre une autre face. C'est à lui que le protestantisme français doit sa formule et son organisation pratique et loin de les emprunter à l'étranger, c'est au contraire l'étranger qui les imitera. On les retrouve encore aujourd'hui partout, principalement dans les Eglises dissidentes, en Ecosse, en Allemagne, en Hollande, en Suisse, en Amérique.

Gerson devait succomber sous le poids d'une conception qui embrassait l'Eglise universelle. Il est vaincu par Rome, mais il laisse sa marque ineffaçable à l'Eglise de France.

Lefebvre d'Etaples, tout en puisant à la même source spirituelle la libération de l'Evangile, n'a pas l'ampleur, la hardiesse, l'originalité de Gerson. Homme de savoir et de vertu, très attaché à la monarchie et à l'épiscopat, c'est une réforme mitigée et nationale, analogue à celle de l'anglicanisme, à

(1) Cité par DE FELICE, *Histoire du synode*, p. 32.

laquelle il aspire : simplifier, sans les détruire, les cérémonies et les symboles, spiritualiser le culte, élargir et vivifier la doctrine en donnant la Bible au peuple comme la source de la foi.

Cette conception, assez large pour embrasser le pays dans son ensemble et assez souple pour ne pas le heurter, est celle de la nation elle-même. Aussi ses progrès sont rapides, particulièrement dans la classe des lettrés et dans la classe populaire.

Protégé par François Ier et sa sœur la Marguerite des Marguerites, Lefebvre d'Etaples put un moment tout espérer. La nature du roi le portait à cette réforme. Unissant certaines tendances religieuses individuelles à une intelligence vive, ouverte, curieuse et à une personnalité hautaine, impatiente du joug et toujours prête à s'en jouer, il prend plaisir à la lutte qui commence contre les corps constitués.

« Ce grand roy, nous dit Brantôme, quelque grand zélateur qu'il fust de l'Eglise romaine, si hésita-t-il à s'esbranler de son obéyssance, lorsque luy et le roy d'Angleterre s'assemblèrent à Boulogne et, en leur entrevue, s'entredirent le grand mécontentement qu'ils avoient du pape et de la cour pour les extorsions qu'ils tiroient de France... de sorte que je sais de bon lieu et se disoit alors qu'il estoit à même de le renoncer, comme l'Anglois. » (1)

D'autre part, sa passion pour l'Italie nécessitait

(1) Brantome, t. II, p. 845.

l'alliance du pape; et le Concordat, l'ayant mis en partage du pouvoir et des biens ecclésiastiques, le désintéressait de la Réforme. Redoutant d'ailleurs les luttes populaires, se défiant des Etats Généraux qu'il aurait fallu réunir, après quelques hésitations, il se rallia à l'Eglise. La persécution alors commença et elle redoublera encore sous son successeur Henri II, d'esprit étroit, faible et fanatisé. On sait ce qu'elle fut.

La Réforme, pour se maintenir en des temps si terribles, a besoin d'un chef plus audacieux et plus résolu que le savant et pieux érudit qui en a semé les premiers germes. La destinée le lui réserve en la personne de Calvin, mais sous une forme tout autre.

La France, en effet, n'a jamais été puritaine. En ses temps mêmes les plus religieux, la piété chez elle, plutôt instinctive que raisonneuse, s'unit à un esprit prompt, facile, épanoui, porté à glisser sur le majestueux et le terrible, à alléger les pesanteurs dogmatiques de la foi par des retours soudains vers la bonne nature, le doute du transcendant, l'ironie ailée et fugitive. La persécution seule a fait le grand rôle de Calvin, en jetant à ses pieds la Réforme éperdue. Sans consistance encore, sans corps visible, sans organisation, l'instinct du salut la lui livre. Ce chef puissant s'en empare et de sa rude main la moule en une forme rigide, bonne à la résistance mais antipathique au génie de la nation. Aussi y restera-t-elle à l'état de minorité.

On a dit que si la France avait réellement voulu la Réforme, elle l'eût réalisée en dépit de la monarchie. Où a-t-on vu un tel prodige ?

Les âmes capables d'un sentiment religieux assez intense pour s'y sacrifier sans réserve, forment partout une minorité. La Réforme ne s'est accomplie nulle part en Europe qu'avec le concours des pouvoirs publics. Nulle part même, comme en France, elle ne s'est maintenue contre ces pouvoirs, quarante ans hors la loi, sans tirer les armes, et quarante ans armée, les tenant en échec et les forçant en définitive à compter avec elle.

CHAPITRE II

DE L'ÉDIT DE NANTES AU DÉCRET DE 1802

Au commencement du XVIIe siècle, les questions religieuses occupant une grande place dans l'attention publique, le protestantisme sous le régime de l'édit de Nantes avait fait des progrès rapides. Son principe d'individualité vivifiant les âmes et tenant haut les esprits, les religionnaires se multiplient. Ils marquent, à la cour, dans l'armée, dans les lettres. La jalousie en résulte et, dès le règne de Louis XIII, l'esprit de domination du clergé catholique se manifeste par une série d'édits tendant à restreindre leurs droits ; puis, le mouvement continuant à croître, en 1685, sous le règne de Louis XIV, la révocation de l'Edit de Nantes donne le signal d'une persécution nouvelle, moins sanglante peut-être que la première, mais plus odieuse parce qu'elle est plus régulière, plus acharnée, plus habile et que la politique s'y mêle au fanatisme religieux. Un exode s'ensuit, qui enlève à la France la partie la plus

énergique de sa population, celle-là précisément qui, écartée de la cour et des administrations publiques, est à la tête du travail libre, de l'industrie, des transactions commerciales.

Le pouvoir, effrayé d'un tel affaiblissement, tente d'arrêter l'exode, ne retenant d'ailleurs les malheureux Réformés que pour les torturer de mille manières. Un système d'ordonnances et de déclarations les renferme dans un cercle d'airain. On leur prend leurs biens, on leur arrache leurs enfants, dès le premier âge, pour les enfermer dans des couvents et on condamne les plus coupables, c'est-à-dire les plus fermes dans la foi, aux galères et à la mort.

Ces moyens odieux semblent au premier abord réussir. Il y a, sous ce coup inattendu, une heure d'écrasement. On se courbe, on se tait et les conversions forcées suivent en masse. Peu avant sa mort, Louis XIV déclare publiquement qu'il a vaincu l'hérésie et rétabli dans son royaume l'unité religieuse.

Illusion! Déjà, durant les dernières années du règne, les désastres militaires et les embarras de la guerre pour la Succession d'Espagne obligeant la royauté à dégarnir les provinces, la persécution s'est relâchée. Puis, le roi venant à mourir, on respire sous la régence durant quelques années. Les édits cependant gardent leur force, la persécution suspendue réapparaît à l'occasion, d'une façon inter-

mittente. Sous le coup de son incessante menace, les malheureux Réformés se réfugient dans la partie montagneuse et inhabitée du pays, où ils forment une société hors la loi n'ayant d'autre état civil que la Bible de famille, où l'on inscrit les mariages, les naissances et les morts.

La profondeur des forêts, les antres des rochers, les cavernes leur servent de repaires. On y vit dans la terreur, mais sans cesser de se réunir pour prier et s'entr'aider les uns les autres. Cette vie d'incertitude et d'effroi finit pourtant par provoquer le plus grand trouble dans les âmes. Au commencement du XVIIIe siècle, le désarroi est universel. Plus d'assemblée régulière, de pastorat constitué, de discipline ecclésiastique ! Un grand affaiblissement se marque de toute part. On se décourage, on se désespère. Chacun suivant sa route au hasard, une sorte d'affollement religieux s'empare peu à peu du peuple. Les uns tombent en extase, les autres prophétisent; des femmes, des jeunes filles même, parcourant le pays en illuminées, profèrent les discours les plus extravagants.

Au milieu de ces désordres la Réforme menace de s'effondrer, lorsque se lève un homme de caractère et de foi, qui la renouvelle : Antoine Court.

Né en 1696 à Villeneuve-de-Berg, Antoine Court n'avait eu, dans sa première jeunesse, d'autre culture qu'une Bible toujours ouverte et une mère pieuse. Doué d'ailleurs d'un sens droit et d'un courage invin-

cible devant le danger croissant, le salut lui apparaît dans la reconstitution ecclésiastique, qui, après l'Edit de Nantes, a valu à la Réforme des années si prospères. Très jeune encore, il commence lentement à dresser un programme, puis, parcourant les coins les plus reculés de la province, il l'expose dans tous les groupes.

Partout on l'écoute, on l'approuve et bientôt on le suit.

Le 21 août 1715, onze jours avant la mort de Louis XIV, il convoque une première assemblée près de Nîmes, au fond d'une carrière creusée par les Romains pour la construction des arènes. Là il reconstitue dans son entier, au moins nominalement, le corps ecclésiastique : anciens, diacres et pasteurs. Ce premier pas fait, les groupes se réorganisent paisiblement d'eux-mêmes : consistoires, colloques et synodes.

Ainsi, après une interruption de cinquante-six ans, la tradition des synodes se renoue. Dès cette époque jusqu'à l'affranchissement, se réuniront sept autres synodes au désert, le dernier en 1763 (1).

Antoine Court, ayant achevé son œuvre, se rend en 1730 à Lausanne, où il fonde et dirige une école de préparation au pastorat ou séminaire.

A Paris, cependant, où l'on sent les premiers frémissements de la Révolution, les protestants rencontrent des appuis, des sympathies inattendus :

(1) Felice, *Histoire des synodes,* p. 275.

témoignages d'ailleurs bien fugitifs. Rabaut Saint-Etienne, fils de Paul Rabaut, lié avec le prince de Conti, n'en n'obtient que de vaines promesses ; et Voltaire lui-même, provoquant en 1762 le mouvement en faveur de Calas, a soin de déclarer qu'il défend l'humanité en sa personne et non le protestantisme.

De fait, la société spirituelle et lettrée, qui remplit les salons du temps, cache un profond égoïsme sous sa superficielle et bruyante sensibilité. Minée par l'ennui, comme toutes les sociétés de décadence, incapable de forte volonté et de nobles amours, elle n'accepte pour se distraire que de futiles amusements. Qu'on ne la fatigue point par l'éternel gémissement de ces entêtés d'hérésie, ces rebelles auxquels le pouvoir ne demande, après tout, que de se soumettre à quelques cérémonies et de répéter quelques formules ! (1)

De nobles natures cependant font exception. Parmi celles-ci, Lafayette, qui arrive des Etats-Unis où il avait rencontré nombre de huguenots dans les rangs de l'armée américaine. Son ami Washington, l'entretenant de la « grande injustice française, » lui avait peu à peu communiqué ses propres sentiments. Aussi, de retour en France, écrit-il à Rabaut que, d'une manière ou de l'autre, il est décidé à défendre la sainte cause des protestants. A peine

(1) *Histoire de la restauration du protestantisme en France*, par Edme Hugues. Paris, 1875.

en effet rentré dans son château de Chavagnac, en Auvergne, il se met en rapport avec Paul Rabaut et son fils Rabaut Saint-Etienne et, de retour à Paris, présente ce dernier au baron de Breteuil, auquel il pourra fournir des documents importants pour le mémoire qu'il prépare sur la situation des calvinistes en France. Ce mémoire est présenté à Louis XVI en octobre 1784.

La question, en effet, est alors à l'ordre du jour. Le Parlement de Paris ayant repris l'affaire des droits civils des protestants, écartée en 1778, Robert de Saint-Vincent, conseiller à la grand'chambre, se référant à l'assemblée des notables de 1627, demande qu'on reprenne cette tradition d'équité, en réglant la question civile des mariages et des naissances. En février 1787, le premier président présente cette requête au roi qui l'accueille avec bienveillance, nonobstant l'opposition du clergé. Il accepte les requêtes concordantes du Parlement et des notables et, sur la proposition du baron de Breteuil et de Malesherbes, garde des sceaux, il signe l'édit de 1787, qui restituait l'état civil aux protestants. C'est le point de départ de la libération.

En août 1789, à propos de la déclaration des droits de l'homme, Rabaut Saint-Etienne, député de la Sénéchaussée de Nîmes, réclame la liberté du culte non seulement pour les protestants, mais pour les Israélites. « Celui qui attaque les libertés, dit-il, mérite de vivre dans l'esclavage... il est temps enfin

de briser les barrières qui séparent l'homme de l'homme, le Français du Français. »

Quelques députés toutefois, prétendant qu'il suffit de tolérer les non-catholiques, Mirabeau se lève et, dans un éloquent discours, déclare qu'il ne demande pas la tolérance, mais la liberté illimitée de la religion comme un droit sacré de l'homme. Sur l'insistance du clergé, la tolérance seule est accordée ; mais, l'année suivante, la question posée à nouveau, l'assemblée, dominée par l'éloquence de Mirabeau, vote l'ordre du jour présenté par le duc de la Rochefoucault, déclarant qu'elle n'a aucun pouvoir à exercer sur les consciences (1).

Un des défenseurs les plus fidèles des protestants à cette époque fut aussi le pasteur Marron. Né à Leyde, de réfugiés français, attaché comme chapelain à l'ambassade de Hollande en 1782, il entra en rapport avec ses coreligionnaires de France, leur ouvrit sa chapelle et devint pour eux un constant appui.

A la suite de l'édit du roi et du vote de l'assemblée, toutes les peines afflictives et infamantes pour cause de religion sont abolies et les réunions tolérées un peu partout. Les réformés dans la joie accourent alors en telle foule chez les juges royaux pour faire enregistrer leurs mariages et la nais-

(1) Voir sur toute cette époque la très intéressante *Histoire de la liberté de conscience en France*, par G. Bonet-Maury, professeur à la Faculté de théologie de Paris, spécialement ch. xi, pp. 36 à 84. (Paris, Félix Alcan.)

sance de leurs enfants que les rues en sont encombrées et ils ne tarissent pas d'actions de grâces envers Dieu et de bénédictions pour le roi.

On est alors témoin d'un singulier revirement de l'opinion. Ceux qu'on proscrivait la veille sont partout recherchés avec empressement. Rabaut Saint-Etienne est invité par les gens les plus qualifiés, entre autres Malesherbes, dans son hôtel de la rue de Grenelle-Saint-Honoré. On le voit même prendre place au dîner d'apparat donné par le baron de Breteuil, ministre de l'intérieur, le jour de la procession du cordon bleu. Marron devient ouvertement leur pasteur. Les édits, toutefois, n'étant point abrogés, l'application en dépend en province de l'arbitraire des gouverneurs, commandants et intendants.

Appuyés sur ces premières réformes, les protestants demandent alors la restauration de l'état religieux comme impliquée dans la restauration de l'état civil. Le lieutenant de police s'y refuse d'abord, puis l'accorde verbalement. Le 7 juin 1789, rue Mondétour (depuis, rue Turbigo), attenant au cloître Saint-Jacques, a lieu le premier culte public protestant à Paris.

Après le 21 août, l'Assemblée, par l'article 11 de la déclaration des droits de l'homme, proclame tous les citoyens également admissibles aux dignités, places et emplois publics.

En 1790, le culte réformé est publiquement ins-

tallé rue Dauphine, dans l'ancienne salle des enfants d'Apollon, grâce à l'appui de Bailly, maire de Paris, puis transféré dans l'église Saint-Louis du Louvre. Cette église fut le premier temple national occupé par les protestants depuis la révocation de l'Edit de Nantes.

Dans un service d'actions de grâces, pour l'achèvement de la constitution, célébré le 13 octobre suivant et où assiste un délégué du conseil municipal, le pasteur Marron prend pour texte : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres. »

Cette même année, un décret de la Convention, admet tous les descendants des religionnaires fugitifs, rentrant en France, à prêter un serment civique qui leur restitue la qualité de Français, la loi supposant qu'ils l'ont involontairement perdue.

Rabaut Saint-Etienne, pour s'être opposé aux envahissements de la commune, est compris dans la proscription du 31 mai et monte sur l'échafaud le 5 décembre 1793. Le 21 du même mois, Marron suspect aux Jacobins, en qualité de pasteur, est emprisonné pour délit d'opinion. Relâché peu après, puis repris, la chute de Robespierre seule le libère. Lui-même a raconté les particularités de sa détention (1).

La Convention tombée du fait de ses propres

(1) *Paul Henri Marron à la citoyenne Marie Villiams, an III de la République.* Tableau de prison, 4e volume. Bibliothèque du protestantisme français.

violences, le Directoire lui succède ; puis au Directoire, le Consulat.

Le 18 germinal an X, Bonaparte, premier consul, voulant marquer son impartialité dans la reconstitution de la France, appelle officiellement les protestants à relever leur Eglise.

CHAPITRE III

RECONNAISSANCE OFFICIELLE DE L'ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE LE 18 GERMINAL AN X. ÉTAT RELIGIEUX DE L'ÉGLISE A CETTE ÉPOQUE.

Ce ne fut pas sans opposition que le Premier Consul fit une place dans l'Etat à l'Eglise réformée de France. Si l'affranchissement de l'hérésie autorisée à vivre au grand jour, à se gouverner, se développer librement elle-même paraissait déjà dure au catholicisme, au moins entendait-il garder le monopole de la religion d'Etat. Aussi les plus grands efforts furent-ils faits à Rome pour obtenir le maintien exclusif de ce privilège. Mais les protestants veillaient à la défense et le Premier Consul ne céda pas.

La théorie idéale de la liberté religieuse, qui nous paraît en effet aujourd'hui sortir clairement de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, disparaissait alors dans la souveraineté et le prestige du pouvoir public. Le protestantisme à l'état

d'association privée serait resté sans arme contre les attaques d'une Eglise dont on connaissait la tyrannique intolérance. Aussi, les réformés se serrent-ils autour du Premier Consul dans leur réclamation et, la loi édictée, les principaux d'entre eux accourent à Paris en vue de procéder à la réorganisation de l'Eglise, qui s'accomplit d'ailleurs sur place très promptement.

Dès le 17 février 1803, MM. Delessert, Mallet et Bidermann présentent le nouveau consistoire à l'audience de Bonaparte, qui s'entretient avec ces membres d'une façon très cordiale.

Les pasteurs Mauron, Rabaut-Pommier et Mestrezat vont ensuite faire une visite à l'archevêque de Paris qui, faisant bon cœur contre mauvaise fortune, les accueille lui-même fort courtoisement (1).

Par suite de la reconnaissance officielle, des temples, des écoles, une faculté de théologie à Montauban, sont assignés au nouveau culte. Les présentations se feront par l'Eglise, les nominations par l'Etat.

Un pouvoir officiel toutefois peut bien restaurer une Eglise, il ne la vivifie pas. Tout est à faire sur ce champ de lutte et de ruines. Les protestants dispersés sur toute la surface de l'empire se connaissent à peine. Combien sont-ils seulement? Ils ne le savent pas. Rabaut-Pommier, troisième fils de Paul

(1) Voir G. Bonet-Maury (ouv. cité), ch. III, et le *Réveil religieux* de Léon Maury, t. I, ch. Ier.

Rabaut, essaye bien alors d'en faire le dénombrement; mais au milieu des confusions de l'époque, on n'arrive à rien de précis : quelques millions, disent les uns, quelques centaines de mille, disent les autres, probablement entre les deux.

Peu à peu cependant l'atmosphère s'éclaircit. Paris servira de modèle à la province. C'est au midi, à Nîmes, à Montauban et à Montpellier que la réorganisation se concentrera autour de la nouvelle faculté. Les consistoires se constituent assez aisément; mais les colloques et les synodes provinciaux qui, plus largement composés, auraient pu donner un élan et servir de guide, restent lettre morte, l'administration impériale, autoritaire et défiante, entourant leur réorganisation de difficultés. Quant au synode national, l'acte officiel n'en a pas même fait mention.

La faculté de Montauban, solennellement installée le 3 novembre 1808, semblait désignée pour constituer un centre de vie religieuse; mais son enseignement strictement orthodoxe reste purement formel et les étudiants au-dessous de leur tâche.

Dans les dernières années de l'Empire, la conscription prenant tous les jeunes hommes, la Faculté, qui dispense du service militaire, devient un refuge. « On allait chercher à Montauban, non la science, mais la sécurité », nous dit M. Pédézert. On s'en aperçut plus tard quand, le danger disparu,

les faux étudiants reprirent le chemin de leur foyer, à la grande joie de la Faculté délivrée de ce déshonorant fardeau. Les élèves sérieux seuls demeurent et le nombre en est petit (1). Aussi, Daniel Encontre, doyen de la Faculté, pourra-t-il s'écrier quelque temps après : « Notre âme, Seigneur, est triste jusqu'à la mort à cause de la langueur et de la consomption où gémit ton Eglise. » (2)

On conçoit qu'en ces conditions de jeunes Eglises ignorantes, dispersées, ne recevant aucune direction, demeurent dans une inertie involontaire. Heureuses, après tant d'épreuves, de la sécurité présente, elles s'y abandonnent insoucieusement. C'est une telle joie déjà de vivre au grand jour sa propre vie, de n'avoir plus à se cacher pour lire l'Ecriture et chanter les psaumes en commun! Elles trouvent là un épanouissement de jeunesse, qui se satisfait de sa propre expansion. Aussi, la dogmatique reste vague, la vie intérieure, languissante. Plus même de discipline ecclésiastique, de profession de foi. Le titre de protestant suffit pour être reconnu comme frère et l'absence de sollicitude pour l'entretien d'un culte défrayé par l'Etat favorise encore la passivité. La prédication, d'ailleurs, reflétant cet état d'esprit, se résume en dissertations

(1) On cite entre autres le jeune Jalaguier et Athanase Coquerel, brillant déjà, mais qui portera bientôt aux Eglises Wallonnes des Pays-Bas son concours. Pédézert, Cf. *Etudes et Souvenirs*, p. 124.

(2) Léon Maury. *Histoire du Réveil*, XI, p. 274.

interminables et des plus banales : le *devoir pratique*, la *bienséance*, les *avantages de la médiocrité*, les *jugements téméraires*, et ce fatras mêlé des plus plates louanges à l'Empereur (1). Aucun accent vraiment religieux, aucun retour sur soi-même, aucune émotion intérieure. La tenue morale, il est vrai, est irréprochable, les règles rigoureusement respectées dans la vie de famille et dans la vie sociale. La criminalité, on en a fait la remarque, est moindre alors chez les religionnaires que dans la moyenne de la population et leur instruction est supérieure. Aussi jouissent-ils, parmi leurs concitoyens, d'une grande estime. Pas d'intolérance, d'ailleurs, à cette époque. Catholiques et protestants se rapprochent volontiers sans se confondre ; les mémoires et les biographies du temps en témoignent.

Un pasteur, Martin Dupont, de la vallée de Champsaur, dans le Dauphiné, nous les montre dans les veillées d'hiver exposant chacun paisiblement leurs opinions et leurs usages. Les uns vont à la messe, les autres au prêche, mais, à la sortie, on se retrouve, on cause tranquillement ensemble, on se livre aux mêmes passe-temps. L'esprit de travail et de famille rapproche et la théologie absente ne sépare pas.

Parmi les groupes protestants très disséminés, on remarque celui du Ban de la Roche, si merveil-

(1) Maury, *Histoire du Réveil*, t. II, p. 239.

leusement maintenu dès l'époque de la Révolution par son pasteur Oberlin. Au moment où la Convention transformait les lieux de culte en clubs populaires, Oberlin se fait nommer président d'un de ces clubs et il explique toutes les libertés nouvelles en les rattachant à l'Evangile, de sorte que la réunion se termine par des psaumes. On connaît d'ailleurs la grande œuvre chrétienne et sociale d'Oberlin (1).

D'autres groupes arrivent d'eux-mêmes à garder la tradition et la foi.

Les mélanges de religion, de morale et de critique sacrées, publiés à Nîmes en 1820, chez Vincent Mourgues (2), nous disent que, vers cette époque ou un peu plus tard, le consistoire de Paris, apprenant vaguement l'existence d'un groupe de protestants dans quelques villages du département de l'Oise, y envoie le pasteur adjoint Monod fils. Voici la substance de son rapport :

« Dans trois villages aux environs de Pont-Saint-Maxence, entre autres à *Breuil-le-Vert* et aux *Ageux*, il a découvert environ 120 protestants inviolablement attachés à leur foi, mais privés de tout culte et de tout service religieux depuis nombre d'années. Le seul rite qu'il n'ont jamais perdu est une cérémonie funèbre pour les morts, qu'ils enterrent dans leurs propriétés privées, n'ayant aucun cime-

(1) MAURY, t. I, p. 240.
(2) Bibliothèque de la faculté de l'Eglise libre de Lausanne.

tière à leur usage et ne voulant pas se servir de ceux des catholiques. Dans ces cérémonies, l'un d'eux fait des lectures que les assistants écoutent avec le plus grand recueillement. Nombre d'enfants n'ont pas été baptisés et nombre de mariages n'ont pas été bénis. On a profité de la présence du jeune pasteur pour réparer cette abstention involontaire. »

Le consistoire de Paris adopte aussitôt ce groupe et le culte y est régulièrement rétabli.

Devant une telle confusion dans l'état des mœurs, on a pu dire que les quatorze années du Consulat et de l'Empire ont été pour le protestantisme français une lente et silencieuse germination.

La Restauration réveille sinon la piété, au moins les passions religieuses. Allié au catholicisme par toutes ses racines, le nouveau gouvernement en partage les passions intolérantes et les ranime, particulièrement dans la classe populaire ; les attaques contre les protestants se renouvellent sans cesse dans le Midi. Ceux-ci se défendent, puis deviennent agressifs à leur tour. On arrive à de véritables combats dans lesquels la majorité catholique, soutenue par le pouvoir, a nécessairement le dessus. Du 15 mars au 2 novembre 1815, les séances du consistoire de Nîmes sont suspendues. « Notre pauvre peuple n'ose sortir pour travailler, ni avoir du pain et du repos qu'en se livrant aux mains de ses ennemis qui le mettent dans la nécessité pour vivre de se faire catholique. On les rebaptise par

vingtaine, comme s'ils étaient juifs ou païens, et on les force d'aller à la messe. Plus de deux mille personnes ont été rançonnées, plus de deux cents tuées, plus de quatre-vingts campagnes dévastées et brûlées, trente ou quarante femmes mises à nu, fouettées jusqu'au sang et blessées si grièvement que huit ou neuf en sont mortes chez elles ou à l'hôpital. Pendant près de quatre mois, les crimes se multiplient sans que l'autorité sévisse : c'est ce qu'on a appelé la Terreur blanche. » (1)

Au milieu de ces luttes, la vie d'Eglise se réchauffe. On remet en lumière la doctrine délaissée. Tous les dogmes repris un à un, on les étudie, on les discute et, sous l'empire du libre examen, deux conceptions distinctes se manifestent : l'une appelée orthodoxe et l'autre libérale.

(1) Maury, ouv. cité, t. I, p. 224. — *Encyclopédie des sciences religieuses. France protestante. Lettres d'Olivier Desmont à Manoël Sauman.*

CHAPITRE IV

DIVERGENCES DOCTRINALES. ORTHODOXIE ET LIBÉRALISME

Pendant la longue période de la persécution, le protestantisme français, absorbé par sa propre défense, n'avait pu suivre au dehors le mouvement des idées. Aussi, la théologie enlisée dans la pensée calviniste et oubliant la confrontation avec les Ecritures, expressément recommandée par le Maître, se résume dans une orthodoxie aussi absolue que celle du Vatican.

Le principe individuel de la Réforme devait pourtant bientôt reprendre ses droits.

A la fin du XVIIIe siècle, bien que les édits n'aient pas été rapportés, les mœurs adoucies tolérant la présence des chefs protestants à Paris, ils y accourent en vue de défendre leur cause et se trouvent mêlés aux débats philosophiques du temps qui la favorisent. S'ils rejettent résolument le matérialisme de l'*Encyclopédie*, par contre le sentimentalisme

religieux du *Vicaire savoyard*, où ils retrouvent quelques grands traits de l'Evangile, les attire; certains d'entre eux, le rapprochant de l'Ecriture, en tirent, au moyen d'une analyse extérieure des faits, une sorte de rationalisme chrétien qui, tout en modifiant la nature de la foi, en garde les formules. Les autres, plus nombreux, restent enfermés dans la tradition du XVIe siècle.

Telle est l'origine des divergences doctrinales qui, sous le nom d'orthodoxie et de libéralisme, vont partager en deux groupes distincts des hommes qui ont jusqu'ici travaillé de concert avec le même dévouement à la restauration de l'Eglise : les frères Rabaut, Daniel Encontre parmi les orthodoxes, et pour le libéralisme : Marron, Athanase Coquerel père qui en fera la théorie. Ces hommes ont chacun dans son groupe un caractère propre très marqué.

Tout d'abord les frères Rabaut, élevés au Désert, en gardent l'ineffaçable empreinte : un esprit enclos dans la tradition, mais une âme forte, un dévouement absolu à la cause sainte. On les a vus partout sur la brèche au fort de la mêlée. Aussi, le temps leur manque pour se livrer aux spéculations de la pensée pure. Il leur suffit, à l'exemple des Pères, de combattre et de prier.

Daniel Encontre appartient à une famille huguenote originaire du Languedoc, dont le nom figurait déjà sur les listes de fugitifs nîmois lors de la révoca-

tion de l'Edit de Nantes. Son père, Pierre Encontre, pasteur du Désert, ami et compagnon d'œuvre de Jean Gachon, avait rejoint à Paris Rabaut-Saint-Etienne avant la Révolution, pour y travailler à la commune délivrance. Né en 1763, le jeune Daniel, élevé lui-même au Désert, avait suivi l'exemple paternel en se donnant tout entier à la cause. Chose curieuse, c'est pourtant plutôt une nature de mathématicien que de pasteur. Tout en étudiant la théologie à Lausanne et à Genève et, plus tard, en exerçant avec conscience les fonctions pastorales aux Vans, il se livre ardemment à la science. De 1790 à 1791, il se rend à Paris pour y approfondir ses études, puis, au moment de la Terreur, revient à Montpellier. Là, tout en faisant partie du consistoire, il vit de ses leçons péniblement. On raconte qu'un jour, ne pouvant supporter les pleurs de son fils qui lui demandait du pain, il sort affolé dans la rue et, rencontrant un officier presque aussi pauvre que lui à la recherche d'un professeur, il consent à lui donner des leçons pour la moitié de sa ration de pain, quatre onces par jour. Il donna également des leçons de géométrie à un maçon, pour du pain. Nommé au concours professeur de mathématiques à la faculté des sciences de Montpellier, puis doyen, il n'hésite pas à quitter cette situation de choix quand la faculté de théologie de Montauban l'appelle pour remplir la chaire de dogmatique. Il mourut en cette qualité en 1808,

laissant après lui des travaux scientifiques nombreux et fort estimés (1).

Ces hommes représentent bien le caractère historique et religieux du huguenot primitif, étranger à la critique, à la discussion avec autrui, à l'analyse de soi-même et par-dessus tout à la transaction. Sa foi toute d'une pièce est l'héritage sacré auquel on ne touche pas. Vrai réformé toutefois, le respect des droits de la conscience pallie chez lui l'absolu de la conviction. « Ne jugez pas si vous ne voulez pas être jugés, répète souvent Daniel Encontre. Où en serions-nous si les croyants, quand ils se trompent de bonne foi, ne trouvaient point accès au pied du trône de grâce? » (2)

Cette réserve maintient l'union entre tous, d'autant que le libéralisme du temps n'a rien non plus de militant. Marron nous en donne un intéressant modèle.

Marron n'a pas connu les tragiques émotions du Désert, mais, fortement attaché à la tradition de famille, c'est un esprit pratique, résolu, généreux d'ailleurs et vaillant, toujours prêt à l'action et ne reculant ni devant le danger, ni devant la peine. Sa situation de chapelain de l'ambassade de Hollande lui a permis, au cours de la Révolution, de protéger les protestants et il l'a fait avec un dévouement et une hardiesse sans mesure. Sous le Consulat et

(1) *Bulletin d'histoire du protestantisme français*, nos des 15 juin, 15 septembre 1902.— MAURY, *Histoire du Réveil*, t. I, p. 282.
(2) *France protestante*, t. VI, pp. 12 et 13.

l'Empire, il travailla avec non moins d'activité à la restauration de l'Eglise. C'est à lui qu'on doit la possession de l'Oratoire.

En 1811, la démolition de Saint-Louis-du-Louvre, premier temple concédé par l'Etat aux protestants, est décidée à cause du délabrement de l'édifice, Marron, lié avec Mirabeau et Talma, apprenant, par ce dernier, qu'une église catholique, l'Oratoire, a été désaffectée et sert alors de dépôt aux décors du Théâtre français, obtient qu'elle soit réservée au nouveau culte, contrairement aux efforts de Portalis qui voulait en faire une dépendance de Saint-Germain-l'Auxerrois (1).

Les divergences doctrinales, qui provoqueront plus tard de si grands troubles dans l'Eglise, sont atténuées à cette époque par les efforts communs du relèvement, les orages de la politique et les bouleversements de la guerre. Elles vont s'accentuer encore sous l'impulsion d'un mouvement nouveau, le Réveil.

(1) Cette décision d'abord provisoire devint définitive en 1844. Marron était mort pasteur à Paris emporté par le choléra en 1832. — *Société de l'histoire du protestantisme français*, 1re série, 15 juin à 15 septembre 1902.

CHAPITRE V

LE RÉVEIL

Le Réveil est un grand mouvement chrétien qui, vers la fin du XVIIIe siècle, surgit en Angleterre, en Scandinavie, en Allemagne, en Hollande, contre l'indifférence et le formalisme religieux, général alors en Europe. Chez ces peuples, que la rigueur du climat porte à la vie intérieure, ce mouvement est un rappel à la spiritualité qui, vous mettant intuitivement en contact direct avec Dieu, constitue l'essence de toutes les religions de l'esprit et principalement du christianisme.

Toutefois, si, en affranchissant la vie individuelle religieuse du joug ecclésiastique, il reconnaît la grande libération de l'Evangile, en l'unissant inséparablement au dogme, il renoue sous forme de doctrine la chaîne qu'il a brisée sous forme d'Eglise et il la renoue d'une façon plus étroite, car la doctrine est abstraite et immuable, tandis que l'Eglise catho-

lique, humanisée par ses représentants, a toujours le pouvoir de se modifier elle-même.

Le caractère original du Réveil, en tant que forme du christianisme, est l'instantanéité de la conversion.

L'homme naturel, corrompu du fait de la chute d'Adam, condamné à la damnation éternelle et incapable de se sauver par sa propre vertu, s'il vient à s'humilier en lui-même et à demander le bénéfice du sacrifice de la croix, obtient soudainement le salut comme un don gratuit. En un élan d'humilité et de foi, la transformation s'opère ; le pécheur pardonné devient un homme nouveau ; les fautes, les vices, les crimes même, emportés par le souffle divin, disparaissent jusqu'à la dernière trace, jusqu'à la mémoire qu'on en pourrait garder. Plus de honte, de remords, de terreur; plus même de ces poignants souvenirs dont l'angoisse peut survivre au vice déraciné. Christ a soulevé tous les fardeaux, brisé toutes les chaînes. Agenouillé, fils d'Adam, dans la corruption, l'esclavage, la désespérance, le pécheur se relève enfant de Dieu, racheté par le Christ, libre, pur et joyeux. Une nouvelle existence pour lui commence.

« Depuis le moment, nous dit Mme André Walther, où, par ma conversion, j'ai senti les choses vieilles devenir nouvelles, comprenant la vanité et le danger du monde, je me suis affranchie par le Seigneur de l'esclavage du péché. Je voudrais détacher du

monde tous ceux que j'aime et les amener au pied de la Croix. » (1)

Le passage de la vie sensuelle à la vie spirituelle se retrouve sous toutes les formes de la vie chrétienne et même dans la pure morale impérative; mais il s'opère d'ordinaire lentement par des efforts continus, par une lutte intérieure, dont les phases successives sont mêlées de doute, d'hésitations, de défaites et de victoires. La marque spéciale du Réveil est dans l'imprévu, la soudaineté miraculeuse de la transformation. Miracle subjectif sans doute, car il s'accomplit dans les profondeurs de la conscience, mais miracle par l'action directe et immédiate de Dieu sur l'homme. Aussi, dans la joie, la reconnaissance de son affranchissement, le pécheur converti, avide de répandre le bienfait qu'il a reçu, devient immédiatement apôtre missionnaire et, se sentant soldat de Dieu, aucune considération humaine ne pourra le retenir ou le guider dans le besoin de propager la parole divine. Il n'a que faire des usages, des compromissions du monde, des règles d'Eglise, des réserves mêmes de l'âme. Marchant dans la vie spirituelle comme dans un éblouissement, il parcourt à l'aventure les campagnes et les villes, convoquant au nom du Maître une assemblée de tout âge, de tout rang, en vue de communiquer à ses membres la semence divine.

Le caractère de sa prédication est non moins

(1) *Mémoires de Mme André Walther*, pp. 187 et 189.

spécial. Ni sermon composé, ni apologétique savante, aucune généralité. C'est par l'appel direct à la conscience qu'il procède, désignant souvent, sur sa physionomie, tel ou tel individu dans la foule, et lui posant personnellement la grande, l'émouvante question :

« Etes-vous sauvé? êtes-vous sauvé? si non, voulez-vous l'être? » Puis, devenant de plus en plus pressant, il ne recule pas devant sa propre confession pour provoquer l'émotion. S'il échoue, s'il se heurte à des rebuffades hautaines et désobligeantes, peu lui importe. Féal de Dieu, l'humiliation est une gloire. Convaincu d'ailleurs que la défaite d'aujourd'hui prépare la victoire de demain, il poursuit sa route avec vaillance. Et souvent, il lui arrive, initié par l'analyse de lui-même à la misère et à la souffrance qui constituent le fond commun de l'humanité, d'aller droit au cœur, de frapper fort et juste, et de surmonter des résistances qui se croyaient invincibles.

« Chose curieuse, nous dit M. Bost, des auditoires presque entiers, soudainement convertis, reconnaissent comme une grande découverte cet Evangile que dès l'enfance ils ont appris par cœur. » (1)

Rien de nouveau, en effet, dans la prédication du Réveil, sinon l'accent révélateur de la vie, plus puissant que tous les arguments de la raison.

Dès la fin du XVIIIe siècle, les promoteurs de ce mouvement, Wesley, Cook, César Malan, les Moraves

(1) *Mémoires de Bost*, t. I, p. 240.

avaient fait quelques tentatives pour le porter en France. Mais, à cette époque, la désorganisation de la monarchie, puis les violences révolutionnaires et les guerres de l'Empire absorbant exclusivement les esprits, tous les efforts échouent. Ils se concentrent alors à Genève et dans le pays de Vaud et c'est plus tard seulement, sous la Restauration, que le Réveil franchit nos frontières.

Vers 1818, Cook, le grand disciple de Wesley, accompagné de Rollin, parcourt le midi de la France. Bien reçus par les pasteurs, ils réchauffent leur zèle. Peu à peu, quelques réunions s'organisent en province et même à Paris dans un quartier voisin du Luxembourg. Un culte s'établit à l'Oratoire, puis rue de Chaillot.

Le Réveil, d'ailleurs, ayant la piété individuelle pour objet, ne fait aucune acception d'Eglise et c'est souvent parmi les catholiques qu'il obtient le plus de succès. Là-dessus la Restauration s'irrite et sévit. Défense est faite aux consistoires de s'associer à ce mouvement, d'organiser des réunions, d'ouvrir de nouveaux lieux de culte.

La propagande change alors de direction. Jusque là elle s'était adressée aux masses populaires, où les catholiques étaient nombreux ; elle se tourne maintenant vers le protestantisme officiel qui, dans les villes surtout, n'a conservé de racines que parmi les classes cultivées, et on est surpris des succès qu'elle y obtient.

Si, en effet, on a vu en tout temps des mouvements analogues au Réveil pénétrer les masses populaires (1), les classes cultivées et réfléchies y sont d'ordinaire peu accessibles. Tels nous apparaissent, sous la Restauration, les protestants nouvellement affranchis. Serrés les uns contre les autres, ils forment un groupe restreint et exclusif, assez froid, très ordonné dans le bien, prisant les choses de l'esprit, qui depuis quelques années reviennent en honneur, et se rattachant en politique à l'opposition libérale contre un gouvernement qui vise, par l'alliance du trône et de l'autel, à ressusciter la vieille France. La religion pour eux est surtout le drapeau sous lequel ont vécu, combattu et sont morts glorieusement les pères : tradition sacrée qui tient une place haute mais un peu à part dans la vie. Le Réveil la leur montre comme la vie elle-même, la source de la morale et de la spiritualité. On écoute d'abord surpris ; on reste sur la réserve ; puis, on finit par s'émouvoir. Des groupes se forment, des salons s'ouvrent où l'on discute avec ardeur les choses de la foi. Les femmes surtout s'y distinguent par leur zèle.

Peu à peu, ces protestants rigides s'humanisent. La formule fléchit, le puritanisme se fond dans ce grand épanouissement de pardon et d'amour qui rapproche les classes comme les individus. On se

(1) L'Armée du salut, par exemple, et le dernier Réveil du Pays de Galles.

serre la main au-dessus de toutes les barrières, on s'appelle frères et sœurs dans le salut; on se félicite, on se réjouit ensemble de la divine rénovation.

De 1820 à 1848, sous l'inspiration du Réveil, l'activité religieuse se décuple. C'est l'époque où se constituent les nombreuses sociétés de propagande, d'instruction, de bienfaisance qui remplissent alors le pays protestant : société biblique, société évangélique de France, société des missions, des traités religieux, des écoles du dimanche, de l'instruction primaire et les sociétés de secours plus nombreuses encore (1).

En tête de cette activité sociale et religieuse, se trouvent les noms les plus marquants du temps : le marquis de Jaucourt, descendant de Duplessis-Mornay, chargé en 1802, avec Lucien, de soutenir au corps législatif la partie du Concordat afférente aux églises protestantes; Boissy d'Anglas qui avait fait insérer, non sans peine, dans la loi sur le recrutement de l'armée, une exemption de service s'étendant aux pasteurs comme aux prêtres ; l'amiral Ver-Huel, président du comité d'évangélisation ; le baron Auguste de Staël ; Philippe Albert Stapfer, délégué de Suisse en France ; les Delessert, les Gasparin, les Pressensé, les Valcourt, les Lutteroth,

(1) Les œuvres du Réveil ont survécu à ce mouvement en se multipliant. On en compte 220 en 1864 et 400 en 1884. — Maury, *Histoire du Réveil.*

les Waddington, etc.; et, parmi les femmes, particulièrement ardentes et dévouées, Mmes Jules Mallet, André Walther, la duchesse de Broglie, Victor et Edmond de Pressensé, etc.

Chose difficile à rendre, c'est l'entrain joyeux avec lequel sont accomplies toutes ces œuvres. Un des grands caractères du Réveil, en effet, est la jeunesse, l'espérance, une sorte d'enchantement dans l'activité.

« C'était un beau temps, » nous dit un des hommes qui a traversé ce mouvement dans sa jeunesse avec le plus d'ardeur et le juge dans les années avancées avec le plus de sagesse, M. Pédézert. « Le plaisir était égal à entendre et à prononcer des discours. L'orient d'en haut envoie ses rayons ardents sur l'Eglise. Chacun apporte à Dieu ses misères et ses fautes et chacun en est délivré : déception de sentiment, d'amitié, de fortune, faiblesse du cœur et de l'esprit, abandon de soi-même, tout est emporté dans le souffle divin qui console et relève...

« Quel beau temps ! Rien que d'y penser notre cœur tressaille d'allégresse. Il y avait des jours où je montais en chaire tellement courbé sous la responsabilité de mon ministère qu'il me semblait porter un monde sur mes épaules ; il y en avait un plus grand nombre où j'étais si joyeux que j'escaladais les degrés de la chaire avec l'entrain du guerrier montant à l'assaut.

« Il faut avoir participé au bonheur que donnait

alors la religion pour y croire. Les chants du temps l'expriment avec une grande puissance; les psaumes de Marot particulièrement, qu'on trouve dans les grands recueils, *Chants de Sion*, *chants chrétiens*, traduisent bien le génie oriental dans sa richesse. Adaptés aux circonstances de l'époque, aux luttes du dehors ou aux événements de famille, ils en tirent des accents parfois extraordinairement émouvants. Ceux qui les ont entendus alors ne les sauraient oublier. Mais les esprits ont tellement changé qu'on ne les reconnaît plus aujourd'hui. » (1)

Le mouvement économique et politique suit d'ailleurs au dehors le mouvement religieux.

Cette époque est une des plus prospères pour la France. La richesse s'accroît dans tous les rangs et facilite une générosité inépuisable. La foi dans la liberté publique élève et fortifie les âmes. En renversant la Restauration, on croit avoir vaincu la théocratie; le champ large ouvert à toutes les aspirations, à toutes les espérances, on marche fièrement devant soi, sûr de l'avenir. Au Parlement, à la Sorbonne, dans la presse, retentissent les mêmes accents. La réconciliation de la foi politique et de la foi religieuse devient populaire. Elle s'étend aux cultes les plus autoritaires. Le catholicisme lui-même prend alors dans un groupe spécial un caractère de libéralisme. Les Lamennais, les Montalembert, demandent la séparation de l'Eglise et de l'Etat, le droit com-

(1) PÉDÉZERT, *Souvenirs et études*, pp. 12 et suiv.

mun suffisant à ceux qui prient comme à ceux qui pensent; le socialisme à son tour se met de la partie.

Le socialisme ne représente point alors la guerre de classes, l'esprit farouche et sectaire qui prétend fonder une société nouvelle sur l'égalité factice des individus et l'asservissement de la nation aux pouvoirs publics. Ses disciples enthousiastes, sincères, désintéressés, doués d'une culture générale souvent savante, sortant de nos premières écoles, nous le montrent sous la forme d'une association fraternelle et libre, ramenant l'union et la joie du ciel à la terre. Les prophètes eux-mêmes ne nous annoncent-ils point les temps bénis où lions, loups et agneaux s'entretiendront familièrement dans les prés fleuris, au bord des ruisseaux murmurants ?

En entendant les disciples de Saint-Simon et de Fourier citer l'Ecriture, les chrétiens du Réveil se regardent émerveillés. Ils rêvent de grandes conquêtes. L'Evangile affranchi des cadres officiels prendra un nouvel essor; il renouvellera l'âme de la nation !

Ainsi, le patriotisme se joint à la foi dans les actions de grâces. Ces années ne sont-elles pas les plus belles du siècle pour la France ?

CHAPITRE VI

L'ÉGLISE LIBRE SORT DU RÉVEIL. EDMOND DE PRESSENSÉ

« Notre dessein, écrit le missionnaire Cook lors de son entrée en France, n'est pas de former des Eglises libres au sein de l'Eglise réformée, mais de vivifier cette Eglise. » (1)

Dans un pays catholique, où le protestantisme persécuté vient à peine de rentrer dans le droit commun, il était sage aux promoteurs du Réveil de ne pas compromettre la question religieuse par la question ecclésiastique. Mais la logique des idées a une force à laquelle les faits finiront toujours par s'adapter.

La Réforme consistant essentiellement dans la substitution de l'expérience religieuse individuelle à l'autorité ecclésiastique, l'Eglise qui la représente doit être une démocratie spirituelle fondée sur la libre conscience et la libre foi du croyant.

Une telle révolution, toutefois, dans la forme reli-

(1) Maury, *Histoire du Réveil.*

gieuse ne s'improvise pas; elle ne saurait se dégager d'un seul coup des formes antérieures. Aussi, la plupart des princes qui l'accomplissent à leur profit ne font-ils que transporter, en la réduisant, la hiérarchie romaine dans l'Eglise nationale. De part et d'autre, les deux pouvoirs restent unis, avec cette différence que, dans le catholicisme, c'est l'Eglise qui prétend dominer l'Etat, tandis que, dans le protestantisme officiel, c'est l'Etat qui dominera l'Eglise.

Le calvinisme, à Genève, nous montre cette conception à l'œuvre. Calvin n'est ni un prince, ni un pape : c'est le plus grand, le plus sincère, le plus désintéressé des croyants. L'admirable direction spirituelle qu'il exerce de loin sur les âmes en détresse sous la persécution témoigne de sa foi; on la sent palpiter dans certaines de ces pages avec la profondeur d'émotion la plus pénétrante. En face de Dieu esprit et vie, Calvin réalise dans sa plénitude le grand affranchissement de l'Evangile. Mais, rentré dans l'Eglise visible, il redevient le conducteur d'hommes le plus impérieux et parfois le plus tyrannique que l'histoire ait connu. Nous savons ce qu'a été son gouvernement de Genève (1).

Sans doute, lors du décret de germinal an X, l'Eglise calviniste relevée en France, chez un autre peuple et dans un autre temps, n'y représentant d'ailleurs qu'une minorité, loin de prétendre s'ingérer

(1) Gotz, *Genève religieuse*, 1862.

dans l'ordre civil, ne demande que la liberté de son propre gouvernement sous l'inspiration de son fondateur. Cependant, elle garde un esprit autoritaire et formaliste, très différent de la démocratie du Réveil où chaque croyant tire directement de l'Ecriture sa foi et sa loi. Aussi les purs disciples du Réveil se tiennent-ils d'abord très à part. Peu nombreux d'ailleurs au début, ils se réunissent dans des demeures privées, puis, dans d'humbles salles louées ou prêtées par des frères, souvent en ville dans quelque magasin inoccupé, à la campagne dans des granges.

C'est la chambre haute de Jérusalem où se réunissaient les premiers chrétiens, dont on s'applique d'ailleurs à ressusciter les mœurs apostoliques : l'hospitalité qui ouvre les foyers à toute distance, les agapes fraternelles où les diverses classes se confondent.

Le Réveil, d'ailleurs, mouvement missionnaire, se manifeste d'abord d'une façon dispersée. Les groupes, éloignés souvent les uns des autres, se connaissent à peine. Des voyages, des visites accidentelles, la participation à des œuvres communes amènent entre eux des échanges réguliers (1). Les réunions peu à peu grandissent, se multiplient, tendent de plus en plus vers une véritable organisation d'Eglises et par là même les troubles commencent.

Si, en effet, les disciples du Réveil ont été bien

(1) Union des Eglises libres de France, *Synode de Moncoutant, Notice historique*, 1905, Paris.

accueillis en France dans l'Eglise nationale réformée, s'ils y ont exercé de l'influence, provoqué de nombreuses conversions, c'est du fait de leur ardente piété individuelle. La question posée sur la nature même de l'Eglise, des scrupules naissent de part et d'autre. Les nouveaux venus se sentent déplacés dans une Eglise dont le formalisme froisse leur foi individuelle et vivante ; les autres, qui y sont nés, et y tiennent par toutes leurs traditions, croient pouvoir y rester en travaillant à y ramener la vie.

Ces troubles d'âme, bientôt accrus par des complications extérieures, conduiront fatalement à la division.

Si inoffensif que paraisse, au point de vue politique, le mouvement du Réveil, il se heurta bientôt aux lois restrictives et à l'esprit ombrageux de la Restauration, qui entend restreindre le protestantisme à l'organisation consistoriale. Des débats en résultent avec l'autorité civile et la lutte même devenait menaçante, lorsqu'éclata la Révolution de 1830.

C'est pour les protestants un cri de délivrance. De nouvelles issues ouvertes à la liberté religieuse, les purs disciples du Réveil s'y engagent sans retard. Un comité se forme immédiatement à Paris, en tête duquel MM. Victor de Pressensé, Lutteroth, Waddington, dans le but d'arriver à une réalisation pratique.

Dès le premier dimanche d'octobre 1830, au n° 4

de la rue Taitbout, un lieu de culte est ouvert dans une petite salle occupée pendant la semaine par un maître d'école ; puis, le public affluant, au printemps de l'année suivante, on se transporte à la salle plus vaste des Galeries de fer, boulevard des Italiens, et le 20 janvier 1833, rue Taitbout, dans une salle de concert plus vaste encore, occupée en dernier lieu par les Saint-Simoniens. De là, le nom de Taitbout donné à la chapelle élevée, sept ans après, rue de Provence, sur un terrain acheté en vue du nouveau culte. A la même époque, s'ouvrent, au faubourg du Temple, une école de six cents enfants et une autre chapelle fréquentée principalement par des ouvriers.

Le 18 mars 1839, l'ancien comité fait place à un nouveau, plus large, composé de douze membres, laïques et pasteurs. On rédige à cette occasion une profession de foi et un règlement de discipline où sont nettement marqués le caractère individuel de la foi, l'indépendance de l'Eglise en face de l'Etat et le devoir de la propagande.

Les prédications du soir succèdent à celles du matin, puis des conférences apologétiques et la célébration du baptême, de la cène, du mariage. Le mouvement s'étend à la province où de toute part on dresse des églises et où on ouvre des écoles dans le même esprit, non sans rencontrer encore dans la loi insuffisamment libérale de nombreux obstacles. Mais rien n'arrête le mouvement. Les églises

se multiplient, soutenues par le zèle des fidèles : c'est une époque du Réveil particulièrement prospère.

Une des figures les plus marquantes et les plus intéressantes de ce mouvement est celle d'Edmond de Pressensé. Par son père Victor, Edmond de Pressensé descend d'une famille de gentilshommes ruraux appartenant au Hainaut français, où ils avaient terre dans le comté d'Ostrevant et, selon la chronique, possédaient depuis le XIVe siècle une mairie héréditaire. Catholiques et monarchiques, ses membres exercent successivement des fonctions dans l'Etat et l'Eglise : officiers de l'armée, conseillers au Parlement de Douai, contrôleurs de la maison du roi, dignitaires ecclésiastiques, etc.

La famille au XVIe siècle adopta la Réforme ; mais, lors de la révocation de l'Edit de Nantes, une de ses branches émigra en Allemagne, tandis que l'autre, restée en France, rentra dans le catholicisme.

Au moment de la Terreur, un de ses membres, Sénac de Meilhan, trésorier général à Saintes, grand-père d'Edmond de Pressensé, est condamné à mort. La famille émigre et, au retour, Victor de Pressensé est placé chez les Jésuites, où il fait son éducation. Plus tard, toutefois, ayant épousé, en 1823, Victoire Hollard, d'origine suisse et protestante, il adopte lui-même le protestantisme par un retour à l'origine ancestrale.

Edmond de Pressensé, né en 1824, à Paris, fit ses

classes au lycée Bourbon (Bonaparte, puis Condorcet), où il eut comme précepteur un ami de Sainte-Beuve, Adolphe Lèbre. Plus tard, il passe au lycée Louis-le-Grand, où il remporte à plusieurs reprises le prix du concours général. Se destinant au pastorat, il commence ses études de théologie à la faculté de Lausanne, pour les terminer en Allemagne. C'est à Lausanne qu'il connut la femme d'esprit original et rare, d'âme haute, de cœur chaud, qui deviendra la noble et dévouée compagne de sa vie. De retour à Paris, il entre comme pasteur suffragant dans l'église libre de la rue Taitbout, fondée par son père et M. Lutteroth. Elle vient de s'ouvrir et on y prêche avec une grande ardeur les doctrines du Réveil.

La famille de Pressensé possède, sinon l'opulence, au moins l'aisance large et simple qui permet à Paris d'ouvrir un salon. A cette heure troublée du protestantisme, leur maison devient un des centres où les questions religieuses sont incessamment débattues. Edmond de Pressensé prend une part ardente à ce mouvement et la nature de son esprit commence à s'y manifester d'une façon marquante.

Loin de s'enclore, comme il arrive trop souvent aux disciples du Réveil, dans l'égoïste préoccupation du salut individuel, la foi d'Edmond de Pressensé, profondément humaine, voit la régénération de la société dans la régénération de l'homme. Aussi, quand la Révolution de 1848 renverse d'un élan la

monarchie, il l'accueille avec enthousiasme comme le prélude de la transformation. Le champ de la liberté large ouvert, on en peut désormais tout attendre, tout espérer.

Edmond de Pressensé se met aussitôt à l'œuvre. De concert avec son ami Léon Pilate, il organise, dans le quartier du Temple et le faubourg Saint-Antoine, des réunions populaires où l'on discute avec les ouvriers les questions du jour. Il crée aussi une bibliothèque à leur usage et leur fait des conférences, tantôt sur la littérature ancienne, tantôt sur la philosophie religieuse, qui ont un grand succès.

Edmond de Pressensé n'est point un orateur de race ; il n'a ni l'ampleur de la période largement déployée, ni l'éclat des expressions heureuses, ni les effets préparés ou voulus. Mais sa parole, exempte de tout artifice, est communicative comme l'expression d'une âme sincère et vivante, s'inspirant des grands intérêts et des grandes amours qui font la saveur, la beauté, la noblesse de l'existence humaine. Tout en réservant son propre drapeau religieux, il étudie avec sympathie et bienveillance les écoles socialistes, cherchant leur côté pratique, juste et bon; il se rapproche des hommes qui les représentent, ne rejette, n'exclut rien.

La foi d'Edmond de Pressensé n'a jamais eu le caractère d'une théologie savante, d'une thèse enrichie d'érudition et appuyée de philosophie. S'il admet le Réveil dans sa partie vivante, il se garde d'en

creuser par l'analyse les menaçantes doctrines. Loin de lui les orages intérieurs, dont nous voyons agitée l'âme puissante et entière d'un Adolphe Monod. Rien du caractère douloureux et âpre qui porte la conscience puritaine à creuser incessamment en soi la tristesse et l'horreur du péché. Sa nature spontanée, ouverte et bienveillante, s'épanouit d'elle-même dans le rayonnement de l'Evangile et y ramène toutes les beautés, toutes les grandeurs, tous les nobles intérêts de la race humaine. Suivant pas à pas, sous la nouvelle République, les débats parlementaires, auxquels peut-être il rêve déjà de se mêler, aucune publication ne lui échappe. Livres, journaux, revues, il lit tout et prend à tout un intérêt intense.

Plus tard, il entrera à la Chambre et y défendra résolument les libertés publiques, comme à l'occasion il les défend dans la chaire.

« Qui veut être au courant de la politique européenne, disait un jour en souriant un de ses coreligionnaires, doit aller entendre un sermon de M. de Pressensé. » Sa religion, en effet, est la plus séculière que l'on vit jamais, sans tomber toutefois dans la grande erreur de notre temps : la régénération de la société substituée à la régénération de l'homme.

Edmond de Pressensé gardera toujours ce sentiment profondément chrétien que dans la conscience individuelle seule se trouve la source du bien et du mal moral. C'est l'homme qui crée la société et, si la

société a des réactions fatales, c'est encore à l'homme que la responsabilité en revient.

Telle a été sa foi politique, intimement liée à sa foi religieuse. Il les gardera intactes toutes deux jusqu'à sa dernière heure. La mort d'Edmond de Pressensé a été celle d'un saint. Jamais les siens ne l'ont plus admiré et aimé qu'à dater du jour où, atteint en pleine force et maturité par un mal implacable, il a pu compter pas à pas les funèbres étapes. C'est lui-même alors qui nous consolait et nous rassérénait par la résignation, la foi, l'espérance, l'abandon dans le divin amour.

CHAPITRE VII

ACTION DU RÉVEIL SUR L'ORTHODOXIE. ADOLPHE MONOD

Le Réveil, tout en ramenant l'essence de la religion à la vie, l'unit inséparablement à la doctrine et, de plus, resserre cette doctrine dans le formalisme le plus étroit. Son grand disciple, Gaussen, ne tire pas l'inspiration divine du sens spirituel de l'Ecriture, mais du texte précis et, dans le texte, il s'attache à chaque signe, chaque mot, chaque lettre. La théopneustie porte à l'extrême l'idolâtrie de la formule. La théologie du Réveil, qui n'a jamais été ni perspicace ni savante, n'essaie pas d'ailleurs de nous démontrer comment la vie intérieure religieuse, intuition de la conscience et du cœur, peut être identifiée au dogme, notion intellectuelle de la raison ; elle se contente de l'affirmer.

En pénétrant d'ailleurs l'orthodoxie de l'Eglise réformée, si cette doctrine y accroît la vie et le zèle, elle y accroît aussi l'esprit d'exclusion. Le fossé, qui la séparait du libéralisme, devient un abîme.

Les dissidences, que de part et d'autre, sous le poids de la réorganisation pratique, on laissait volontiers au début flotter dans le vague de la théorie, prennent une nouvelle acuité et l'Eglise libre se dressant à côté de l'Eglise d'Etat, la division doctrinale se complique de la division ecclésiastique.

Trois partis se dessinent alors nettement dans le protestantisme : l'orthodoxie traditionnelle, séparée des libéraux par la doctrine et des disciples du Réveil par la notion d'Eglise, mais rapprochée des premiers par la notion d'Eglise et des seconds par la doctrine; les libéraux séparés par la doctrine des uns et des autres mais rapprochés des orthodoxes par la notion d'Eglise ; les disciples du Réveil unis aux orthodoxes par la doctrine, mais séparés des deux fractions de l'Eglise officielle par la notion ecclésiastique même.

Au milieu de ces débats, la grande question de la séparation de l'Eglise et de l'Etat se pose dans le public, et le Réveil, comme on l'a vu, la résout pratiquement par la création des Eglises libres.

L'orthodoxie réformée se partage alors.

Accepter le soutien de l'Etat, disent les uns, c'est aliéner la liberté de l'Eglise ramenée au rôle d'une administration publique, c'est l'exposer à voir trancher les questions religieuses par un ministre d'Etat qui y est étranger. L'Eglise, répondent les autres, qui s'inspirent de la conception calviniste, n'est pas seulement le cadre souple et vivant de la

foi individuelle ; elle contient un élément *sui generis* de stabilité, que l'Etat consacre en la reconnaissant. De ce fait il lui rend hommage. Dans un pays d'ailleurs accoutumé à l'intervention des pouvoirs publics, en face d'une religion d'Etat riche et puissante représentant la majorité de la nation, réduire le protestantisme à une association privée, c'est l'amoindrir, le paralyser. Des Eglises particulières, à la merci des oscillations de la foi et de la vie individuelle, ne posséderont jamais la permanence, la fixité et la garantie d'une institution nationale.

Sur tous ces sujets, éclatent les polémiques les plus violentes. Chacun prend parti. Consistoires, théologiens, pasteurs, prédicateurs, forment des groupes rivaux représentés par des organes particuliers de publication et suivis par un public ardent et fidèle. La guerre est partout. Les pères et les enfants, les frères et les sœurs se séparent; les amis rompent de vieux liens. Il semble qu'il n'y ait plus de base commune, sur laquelle on puisse s'entendre.

Ainsi, chose curieuse, après avoir tant souffert de l'absolutisme catholique, les protestants le ressuscitent dans leur propre sein, pour s'excommunier les uns les autres.

La science dans toutes ses branches est paralysée; plus d'études religieuses sérieusement entreprises dans un esprit de recherches ; rien d'original dans la dogmatique, rien de nouveau dans l'exégèse et

l'histoire : jamais la théologie n'a été aussi pauvre. Quand on croit posséder la vérité absolue, inutile de rien scruter ; il suffit de la répandre.

Dans la fraction orthodoxe de l'Eglise réformée, entièrement dominée à cette époque par l'exaltation du Réveil, une des personnalités les plus originales et les plus puissantes est celle d'Adolphe Monod. Adolphe Monod appartient à une de ces vieilles familles huguenotes émigrées en Suisse qui ont donné au protestantisme français tant de caractères énergiques, de consciences droites, d'âmes profondes et de dévouements religieux.

Il est né à Copenhague en 1802, d'un pasteur de Genève et d'une mère danoise. Son père, Jean Monod, ayant été appelé au service de l'Eglise de France à l'époque de sa restauration, la famille rentre au foyer d'origine ; elle se fixe à Paris. La vie se concentre entre ses membres, d'une façon simple, presque pauvre, mais active et sereine, développée par l'intelligence, ordonnée par le travail et la foi. Formant un petit monde, frères et sœurs se suffisent, avec les parents pour guides. Entre eux, ni rivalité, ni jalousie, ni mutuelle oppression. Le groupe étant nombreux, la sympathie qui y détermine des préférences n'en trouble pas l'union, le respect mutuel de la liberté en facilite tous les rapports.

La sollicitude des parents, toujours éveillée, n'a rien non plus de cette autorité jalouse ni de cette sentimentalité, exclusive et puérile, qui s'acharnent

à retenir les enfants au nid quand leurs ailes ont poussé. N'ayant à leur laisser d'autre héritage que l'exemple de la foi, du travail et des vertus de famille, père et mère les encouragent à se créer chacun des ressources propres, et à s'attacher à une œuvre.

Aussi, l'éducation terminée, les voyons-nous prendre leur vol vers les quatre coins de l'horizon, qui en Scandinavie, qui en Russie, en Angleterre, en Allemagne, en Italie, en Suisse, les garçons suivant leur carrière, les femmes, leur mari, quelquefois leur profession. Malgré la tristesse et la séparation, tous partent résolus et joyeux, sentant le lien indestructible. Une volumineuse correspondance nous les montre, en effet, en constantes relations les uns avec les autres, se faisant mutuellement part, non seulement des péripéties du voyage et de l'établissement, mais aussi de leur vie intérieure (1). Par delà toutes les frontières, la tête tournée vers le foyer absent, ils ne cessent de songer au retour, et, l'heure venue, ils y rapportent, pour le mettre en commun, le fruit du travail et de l'épreuve. Il n'y aura jamais de vieillards parmi eux, tant la robustesse des âmes maintient les corps victorieux et tant la foi leur ouvre au delà de la vie des horizons magnifiques.

Cette religion intense est le ciment qui les resserre, les fortifie, et en même temps les limite.

(1) Adolphe MONOD, *Choix de lettres à sa famille et à ses amis*. Paris, 1885.

Absorbés dans la préoccupation de l'au-delà, ils s'intéressent aux idées dans la mesure seulement où elles s'y rapportent; leur esprit perd parfois en étendue ce que leur volonté gagne en vigueur. Aucun écho, dans cette correspondance, de la vie et du développement de l'avenir des peuples, chez lesquels ils passent quelquefois de longues années; rien sur les rapports internationaux, la politique, l'art, la philosophie. Non que leur foi ait le caractère d'une égoïste béatitude. Ces puissantes natures sont orageuses, au contraire, sujettes à de terribles doutes, à de non moins terribles bouleversements. Mais la tempête des passions ne semble les atteindre que dans la sphère de l'éternel. Et comme, alors, nous sentons battre en eux l'âme des premiers réformateurs, les élans concentrés d'un Calvin, les magnifiques expansions d'un Luther! Et comme, aussi, au milieu des plus grands troubles, ils restent énergiques, se raniment dans la défaillance, se relèvent après l'anéantissement!

Adolphe Monod, le sixième de ces douze enfants, concentre ces traits caractéristiques avec une originalité particulière. Elevé à Paris dans la maison paternelle, au moyen de professeurs privés et de cours au collège Bourbon et à la Sorbonne, dès l'enfance, il témoigne d'un sérieux dans l'esprit et dans la conscience, d'une application au travail auxquels il attribuera plus tard modestement ses succès, plutôt qu'aux dons naturels non moins remarquables pour-

tant. Destiné à la carrière paternelle, il part à dix-huit ans pour Genève, y passe quatre années à l'étude de la théologie et y conquiert tous ses grades. De retour à Paris, son frère aîné, Guillaume, se préparant à partir pour l'Italie en qualité de précepteur, il l'accompagne. A Naples, un groupe de protestants le retient comme pasteur. Début difficile, loin des siens et en face d'éléments assez hétérogènes. Rentré à Paris dix-huit mois après, il reçoit un appel au pastorat, du consistoire de Lyon ; il l'accepte et va s'établir dans cette ville. Il avait alors vingt-trois ans.

Durant toute cette jeunesse plus ou moins occupée à prêcher la religion aux autres, des doutes invincibles et douloureux, mêlés à la foi, le hantent sans trêve. Le péché, la repentance, la rédemption, le salut, tous ces dogmes que le Réveil a ramenés de la raison à la conscience se débattent incessamment en lui, tantôt se heurtant aux difficultés de l'exégèse, tantôt aux révoltes de la raison ou à l'ébranlement du cœur. En appelant les autres à la conversion, il se demande s'il est lui-même converti, s'il a accepté sans retour le sacrifice de la croix, s'il fait partie du royaume de Dieu. Ses lettres à sa famille et à ses amis sont pleines de ces luttes poignantes, sous le coup de l'idée fixe. Jamais homme, dit-il, ne sentit à la fois un plus grand besoin de religion et une plus grande difficulté à croire. La fortune et le plaisir ne lui sont rien,

l'étude même ne le contente qu'à demi; le seul bien auquel il aspire, c'est la foi. Il en est avide, comme dans la jeunesse on est avide de bonheur. Où donc est-il, ce Dieu inconnu qui se dérobe incessamment à ses recherches, lui échappe partout quand il croit le saisir? Dans cette Bible toujours ouverte, à l'inspiration si forte, mais aux textes si obscurs, comment découvrir la pure vérité? Il reproche à l'orthodoxie ses contradictions et ses étroitesses. Qu'est-ce que cette volonté libre, responsable du mal et incapable du bien, qui nous fait pécheurs avant de naître et ne possède pas le pouvoir de nous relever? Les orthodoxes enclos dans leurs dogmes méconnaissent la grande humanité du christianisme et semblent toujours craindre de ne pas s'isoler suffisamment des non-croyants.

Adolphe Monod les fuit et en même temps les recherche, ces implacables orthodoxes du Réveil : Erskin, Malan, Gaussen et d'autres encore. Une force invisible le pousse vers eux, car en eux seuls il sent la foi vivante, la foi qui transporte les montagnes, après nous avoir anéantis devant la croix. C'est dans cette doctrine, dernière évolution accomplie au cours de son pastorat orageux de Lyon, qu'il trouvera la paix, à supposer qu'il l'ait jamais trouvée complète.

Au moment en effet où l'avait appelé le consistoire de Lyon, il hésitait encore entre le professorat et le pastorat, ses idées religieuses, dit-il, n'étant point

arrêtées sur tous les points essentiels, entre autres sur la Rédemption. Rassuré pourtant par son attachement à l'Evangile et par son zèle pour les âmes, il accepte ces nouvelles fonctions et bientôt, en les remplissant, y trouve une chaleur et une sincérité qui groupent autour de lui les âmes pieuses, dépaysées dans le rationalisme du milieu et en même temps l'éclairent sur lui-même. Le travail commencé se complète peu à peu. L'année suivante (1828), dans un sermon sur la misère de l'homme et la miséricorde de Dieu, pour la première fois, nous dit-il, il expose clairement la doctrine de la Rédemption.

Malheureusement, ni le consistoire, ni le public ne sont disposés à le suivre. L'Eglise de Lyon est composée d'une élite de la bourgeoisie travailleuse, renommée pour sa probité dans les affaires, l'honneur de l'existence publique et privée, fortement attachée d'ailleurs à sa tradition religieuse, mais dans l'esprit libéral du temps, positif et raisonneur. Aussi, l'opposition entre le pasteur et le troupeau se manifeste, dès qu'ils entrent en contact. Adolphe Monod a une nature dominatrice. Concentrée de plus en plus dans la foi, sa parole devient impérieuse. Si elle trouve un écho profond chez quelques-uns, elle fatigue, irrite le plus grand nombre, rencontre partout des résistances. Le conflit éclate lorsque cette même année, en septembre, devant être remplacé durant une maladie, il prétend imposer au consistoire un suffragant qui partage ses vues.

Adolphe Monod croit à la nécessité absolue de la profession de foi et il croit, pour l'imposer, aux droits non moins absolus de pouvoir ecclésiastique. Le consistoire, rejetant cette double prétention, se met à ses yeux hors de l'Eglise. C'est un devoir pour tous les fidèles de le dénoncer. Une lutte de trois ans s'ensuit. Le conflit porté devant le ministre se termine par la destitution du pasteur, prononcée par le consistoire le 15 août 1831 et ratifiée par ordonnance royale le 19 mars 1832.

Vaincu par la force, mais gardant ses convictions entières, Adolphe Monod se retire et groupe à Lyon, dans une chapelle séparée, les fidèles qui l'ont suivi, sans adopter pourtant la théorie de l'Eglise libre. L'union des deux pouvoirs demeure et demeurera toujours son principe ecclésiastique. Quatre ans après, en effet, il rentre dans l'Eglise réformée, en acceptant à la faculté de Montauban une chaire de professeur, et, en 1847, le consistoire de Paris le rappelle au pastorat auquel l'a toujours porté de préférence son zèle religieux.

Adolphe Monod est un grand chrétien, d'âme profondément pieuse, mais en même temps un homme d'Eglise, dans toute la puissance que ce terme peut impliquer. On l'a comparé à Bossuet, dans une œuvre pleine d'ingénieuses analyses (1). Sans doute il n'est point arrivé à la même hauteur oratoire, mais il suit la même voie et il a le

(1) Paul Stapfer, Bossuet et Ad. Monod.

même sentiment d'autorité, de grandeur, de responsabilité ecclésiastique et il a exercé sur un public plus restreint et moins éclatant une influence analogue.

Les disciples du Réveil lui ont reproché son infidélité, quand il est rentré dans l'Eglise nationale. Injuste accusation de parti ! Cette Eglise représentait sa foi ecclésiastique et, s'il l'a quittée involontairement, il n'a jamais cessé de la reconnaître, de la défendre et de lui faire honneur par son caractère et son talent.

CHAPITRE VIII

ACTION DU RÉVEIL SUR LE LIBÉRALISME. SAMUEL VINCENT ATHANASE COQUEREL PÈRE.

En face du Réveil, les libéraux restent froids. Leurs habitudes d'esprit raisonneuses ne les portent point à l'exaltation du sentiment, et le dogmatisme les éloigne.

Deux personnalités marquantes caractérisent alors ce mouvement : l'une puissante et active, représentant la tradition du XVIIIe siècle, Athanase Coquerel ; l'autre, moins éclatante, mais plus intime et profonde, Samuel Vincent, en prépare déjà l'évolution.

Athanase Coquerel est né en 1795 à Leyde, en Hollande, de réfugiés français. Descendant par son père d'un imprimeur huguenot de la Rochelle et par sa mère, Miss Williams, des covenantaires écossais en guerre avec Charles Stuart, il n'a traversé ni la persécution, ni le Désert. Orphelin dès le premier âge, il fut élevé par son oncle et ses

tantes maternelles, les Misses Williams dans la tradition protestante du XVIIIe siècle, morale et philosophique plutôt que religieuse. Ses tantes, femmes de caractère et d'intelligence, avaient su réunir, dans les années qui précèdent la Terreur, une élite d'hommes de pensée et d'action, auprès de qui le jeune Athanase trouvera plus tard appui et exemple : les deux Chénier, Guinguené, Bernardin de Saint-Pierre, Jean-Baptiste Say, l'évêque républicain Grégoire, les pasteurs Rabaud-Saint-Etienne, Marron, Jean Monod.

L'orage révolutionnaire dissipé, le groupe se disperse. La fortune familiale perdue dans la tempête, la situation pour tous est difficile, mais les liens ne se rompent pas. Le jeune Athanase, porté au pastorat par des tendances philanthropiques, fait ses études de théologie dans les écoles de Genève et de Montauban dont il sort en 1816, à vingt et un ans, avec le grade de bachelier en théologie. Il revient alors à Paris dans sa famille, qu'il contribue à soutenir au moyen de traductions de l'allemand, entre autres des œuvres de Humboldt.

Sur ces entrefaites, on lui offre une situation avantageuse à Jersey dans l'Eglise anglicane ; il la rejette ne voulant pas signer les trente-neuf articles de la Confession de foi. La hardiesse de ses conceptions théologiques, manifestée dès lors, lui ouvre la Hollande.

En 1818, nommé pasteur de l'Eglise wallonne

d'Amsterdam, par l'intervention de Marron qui l'a toujours protégé et suivi avec sympathie, il y passe douze ans durant lesquels son esprit vigoureux et son talent d'orateur se développent d'une remarquable façon. Les yeux cependant toujours tournés vers sa patrie, il y revient en 1830 comme suffragant de Marron, alors pasteur à Paris; et ce dernier étant mort deux ans après, il est nommé titulaire à sa place.

Le jeune Athanase avait montré dès la première jeunesse le goût de l'enseignement et ses préoccupations philanthropiques le prédisposaient à un pastorat qu'on a pu appeler laïque, tant il reste étranger en même temps au dogmatisme et à la mysticité. Son oncle, Augustin des Fossés, manifestait déjà les mêmes tendances, en protestant hautement au consistoire de Rouen contre la tyrannie des professions de foi et en y émettant des conceptions unitaires de nature rationnelle. Le jeune Athanase suit les mêmes traces. Dans sa thèse de bachelier en théologie soutenue à Montauban et intitulée : *L'existence de Dieu prouvée par la contemplation de l'univers*, il emploie déjà la méthode objective et analytique à laquelle il restera fidèle. La doctrine qui en sort, exposée dans son œuvre maîtresse : *Le christianisme expérimental*, repose sur une logique formelle aussi étrangère à l'histoire qu'à l'inspiration évangélique. Aussi a-t-on pu en dire justement qu'elle n'avait d'expérimentale que le nom.

Selon la donnée de l'auteur, l'existence de l'univers et de l'homme s'explique par une logique purement abstraite. Les faits et les idées se déroulent et s'enchaînent dans les siècles passés au moyen d'une dialectique exclusivement appuyée sur l'observation extérieure. Aucune psychologie. Tous les grands problèmes étant écartés : les contradictions de la vie spirituelle et de la vie sensuelle, l'origine du mal, le rôle de la douleur, les luttes de la conscience, etc., l'homme nous apparaît comme un être artificiel inventé pour les besoins du raisonnement. Son existence implique celle de Dieu en tant que cause créatrice et la création implique la rédemption comme son complément nécessaire. Aussi sera-t-elle ce que cette création exige qu'elle soit : un remède s'appliquant exactement au mal qu'il guérit (1). Le Christ arrive donc à son heure, le succès de son œuvre en fait foi. « Nier la Rédemption du Christ serait nier la masse des erreurs et des iniquités humaines qui croissent jusqu'à lui et ne diminuent qu'après lui. » (2)

C'est de cette façon générale et sociale qu'Athanase Coquerel comprend et explique la religion. Son Dieu créateur et organisateur du monde, planant inaccessible dans les brumes de la raison spéculative, ne saurait, à la façon évangélique, pénétrer les replis cachés et les profondeurs silencieuses de

(1) *Christianisme expérimental*, p. 215.
(2) *Ibid.*, p. 256.

nos âmes troublées, nos défaillances, nos détresses, nos désespoirs après la chute, nos humbles retours, nos besoins d'amour et de pardon. Il ne saurait, en un mot, combler la solitude de l'homme impénétrable à l'homme. Cette conception est une métaphysique artificielle et ingénieuse, non une vie intérieure avec Dieu.

Athanase Coquerel a été un grand philanthrope plutôt qu'un pasteur profondément chrétien. Sa personnalité puissante et généreuse, sa forte conscience morale, lui inspirant tous les dévouements et toutes les noblesses, le tiennent haut dans la vie. Nul n'a plus contribué à la réorganisation et à l'affermissement de l'Eglise protestante française, à une époque où les croyants disséminés, les consistoires indécis et flottants nous la montrent encore à l'état de formation. Unissant à une large intelligence de remarquables facultés pratiques, un jugement droit, une décision rapide, l'esprit d'initiative, la volonté ferme et suivie, il met tous ces dons au service de son peuple. Pasteur à Paris, avec des ressources personnelles restreintes, mais avec le don d'attirer et de grouper les bons vouloirs, il ouvre des écoles, des lieux de culte, crée des cours religieux pour les élèves protestants dans les institutions publiques : à Saint-Victor, à Chaptal, puis à Henri IV dont il devient aumônier; il prend une grande part à l'activité de la Société biblique, de la Société pour l'instruction primaire et il organise

la bienfaisance privée. Son éloquence sobre, ses sympathies humaines, sa large pensée, ses efforts pour approprier les vérités évangéliques aux aspirations de la société moderne lui attirent un public sérieux et cultivé, même parmi les catholiques de naissance. Nourri des classiques, préparant ses prédications par une méditation assidue, les résumant en grandes lignes, il ne les livre point au hasard ou à l'entraînement d'une parole d'ailleurs imperturbablement correcte. Sa belle tenue dans la chaire, sa façon magistrale de lire la liturgie ont déjà de l'autorité. Légitimant l'Evangile par son accord avec la conscience et la raison, il s'attachait moins à la piété personnelle qu'à une grande généralisation des sentiments humains.

En même temps, Coquerel multiplie ses travaux de théologie et de polémique : cours de religion chrétienne à l'usage de ses catéchumènes : *Histoire sainte* et *Analyse de la Bible*; — *Etude sur les dogmes*, *Christologie*, *Réponse à la vie de Jésus*, par Strauss, *Projet de discipline pour les Eglises*, etc., etc.

Non moins ardent en politique, il déclare que l'Evangile est un livre profondément républicain. En 1848, il est nommé à Paris membre de l'Assemblée constituante par plus de 100.000 voix. Son attitude à la Chambre, parfois délicate en raison de son caractère pastoral, restera toujours des plus dignes; il s'y montre lui-même libéral et modéré. Après le

2 décembre, il rentre dans la vie privée jusqu'à sa mort en 1868.

Ses dernières années furent assombries par les conflits de doctrine qui atteignirent son fils d'une manière particulièrement douloureuse (1).

Athanase Coquerel rallie le groupe des libéraux du temps parmi lesquels Fontanès, Albert Réville, puis Philippe Jalabert, etc., distingués chacun par des œuvres importantes. Leur organe commun est le *Lien*.

Si tous s'écartent des dogmes traditionnels, ils restent en contact constant avec l'Ecriture, l'étudient, cherchent à la pénétrer et témoignent d'un profond respect pour les diverses formes de l'œuvre chrétienne. Ils l'abordent, il est vrai, d'une façon scientifique par la critique et l'histoire; mais, tout en professant le rationalisme, nombre d'entre eux en reconnaissent l'insuffisance et cherchent déjà une autre voie.

Parmi ces derniers, Samuel Vincent.

Samuel Vincent, né à Nîmes en 1787, d'une

(1) Après le 2 février 1864, Athanase Coquerel fils, pasteur suffragant de Pentement, ne fut pas réélu par le conseil presbytéral pour cause d'opinion. Quatre jours après, le 28, il y fit son sermon d'adieu commençant par ces mots : «*Je ne suis plus votre pasteur.* » Le lendemain, par les soins de l'union libérale, deux nouveaux lieux de culte privés étaient ouverts, où le pasteur, destitué pendant douze ans, prépara aux premières communions, présida aux baptêmes, aux mariages et aux enterrements de ceux qui persistaient à le suivre avec une admiration et un attachement des plus fidèles. Son souvenir est encore parmi eux religieusement conservé.

famille de pasteurs, montra dès l'enfance des tendances religieuses. En 1806, à dix-neuf ans, attaché au consistoire de Nîmes en qualité de catéchiste, il fait ensuite ses études de théologie à Genève et vient se fixer comme pasteur dans sa ville natale, à laquelle il restera toujours très attaché. La pensée religieuse s'unit en lui à un profond sentiment moral et à des tendances philosophiques marquées. Il apprécie avec justesse les difficultés et les contradictions de la vieille dogmatique et se rattache à la pleine liberté chrétienne de l'Evangile.

« Si le croyant ne comprend pas tout, dit-il, il ne doit pas moins s'incliner devant la Bible, comme supérieure à son intelligence. »

Ainsi, dès sa première jeunesse, Vincent se réserve une certaine indépendance de pensées et de sentiments; il sent déjà vaguement qu'en dehors du cadre officiel de toutes les Eglises, il y a pour le chrétien une foi personnelle et vivante, sortant d'un contact direct avec l'Ecriture. Réfléchi et studieux, les questions dogmatiques se posent devant lui avec une certaine angoisse et ce sentiment prend avec le temps un caractère plus accentué. Entre 1820 et 1825, il traduit et commente les théologiens anglais et allemands, Paley et Schleiermacher. Vers la même époque, Lamennais ayant attaqué violemment le protestantisme dans l'*Indifférence en matière de religion,* il lui répond avec vigueur que l'ultramontanisme annihilant l'individu dans la

masse, détruit le principe de liberté et de responsabilité individuelle, qui constitue la morale évangélique. Non moins antipathique au christianisme poétique et littéraire de Chateaubriand, c'est dans la conscience qu'il trouve les racines de la religion (1).

Sa théologie diffère profondément de celle du Réveil et pourtant ce mouvement attire Vincent par son appel à la vie intérieure et par sa critique des Eglises établies qui immobilisent les élans de la foi. Reconnaissant toutefois bientôt que le Réveil n'affranchit la conscience du joug ecclésiastique que pour l'enchaîner plus rigoureusement au joug doctrinal, il s'en détourne et renonce à sa collaboration aux *Archives du christianisme* pour fonder avec les libéraux une nouvelle revue : *Christianisme et religion ;* mais au cours de la rédaction il réserve ses conceptions propres, très différentes sur certains points de celles de ses collègues.

Le dogmatisme s'effondre toutefois de plus en plus devant lui. Le mal ne vient point d'une chute, mais de l'animalité qui caractérise l'origine de l'homme. C'est un désordre qui procède de la lutte initiale, lorsque le sensuel l'emporte sur le spirituel. Le sacrifice de la croix, démontrant le triomphe de l'esprit sur la chair, nous ramène à l'incorruptible idéal de la conscience que nous poursuivons sans

(1) Etude sur Samuel Vincent, par Frank Puaux. *Encyclopédie des sciences religieuses.*

pouvoir l'atteindre et que le Christ seul a réalisé d'une façon parfaite. Sa mort est le couronnement de sa vie : l'homme apprend par là le prix du pardon. La foi est une confiance mêlée d'amour qui nous remet tout entiers à Dieu.

Ainsi, Samuel Vincent, sans arriver à formuler une nouvelle théologie, en indique la base en ramenant la religion à un mouvement spontané de l'âme en opposition avec l'intellectualisme du dogme. La foi est un principe constitutif de l'âme humaine ; elle forme le fond de nos facultés, le but de nos tendances. Comment, dès lors, « partirait-elle du rationalisme qui, se mouvant dans le domaine des faits et de leurs rapports, ne nous donne que ces résultats ? » Tout en réservant pleinement la liberté humaine, Vincent reconnaît, sous le nom de grâce, l'action directe de Dieu sur l'homme et, dans la pratique, il pousse sans cesse à l'action personnel. « Agissez, dit-il souvent, et vous reconnaîtrez que Dieu vous aide. » La révélation constitue dans l'homme, par la permanence des sentiments religieux, une vie vraiment nouvelle.

Ces mystères d'ailleurs étant de soi impénétrables, nous devons les accepter sans essayer de les définir et en respectant, pour le Nouveau comme pour l'Ancien Testament, tous les droits de la critique. Il reproche au protestantisme français, trop longtemps écrasé sous le joug, sa timidité et appelle une théologie qui, au lieu de reproduire servilement

des traditions surannées, travaille à les harmoniser avec les connaissances du temps présent.

« C'est, dit-il, dans la réunion jusqu'alors et depuis lors également inconnue du plus parfait idéal avec la plus évidente réalité, que se trouve le caractère irrésistible de la personne du Sauveur... » (1)

Samuel Vincent a exercé sur son groupe jusqu'à la fin de sa vie une influence religieuse, qui se développera d'autant plus après lui que la prépondérance de la conception kantienne sur la direction générale des esprits mettra mieux au jour la faiblesse du rationalisme en tant que dialectique religieuse.

(1) *Vues sur le protestantisme français*, par Samuel VINCENT, 1859. Etude de Franck PUAUX sur Samuel Vincent, *Encyclopédie des sciences religieuses*.

CHAPITRE IX

SYNODE DE 1848

Au milieu de ces discussions de parti, la révolution de 48 éclatant comme un coup de foudre accroît encore l'agitation. C'est la séparation de l'Eglise et de l'Etat en perspective. L'Eglise libre s'en réjouit, l'Eglise nationale l'accepte virilement, prête à porter les charges de droit commun que la liberté comporte. Sur toute la surface du pays, les consistoires s'émeuvent et c'est en quelque sorte spontanément que, profitant des nouvelles libertés, ils décident de se réunir en synode sans même demander, selon la prescription de la vieille loi, l'autorisation officielle. Les convocations se font rapidement et, après une abstention de 85 ans, le 16 septembre 1848, s'ouvre un nouveau synode composé de 52 pasteurs ou ministres et 38 anciens. Les deux partis, orthodoxe et libéral, s'y trouvent à peu près en nombre égal. Un grand désir

d'union les inspire et se manifeste dès l'abord par la nomination du bureau.

La présidence est donnée à M. Buisson, pasteur libéral, président du consistoire de Lyon, et les deux vice-présidences à MM. Adolphe Monod, orthodoxe, et de Clausonne, libéral.

Chaque parti d'ailleurs se subdivise en plusieurs nuances, ce qui complique encore la situation.

Les orthodoxes s'entendent sur le principe d'union entre la doctrine et la vie, mais à un degré différent, les uns s'appuyant sur le texte littéral (orthodoxes intransigeants) ; les autres, sur le texte interprété librement (orthodoxes mitigés.) En outre, ils se séparent sur la question ecclésiastique.

Le groupe le plus ancien conçoit l'Eglise réformée de France comme possédant une autorité spéciale en tant qu'elle représente la tradition directe de ses premiers synodes (1559-1571).

Cette tradition demeure à ses yeux la règle invariable de la doctrine et de la foi ; les membres de l'Eglise doivent en faire la profession explicite.

Cette thèse est défendue par Adolphe Monod avec une éloquence enflammée, tandis que son frère Frédéric et Agénor de Gasparin, sous l'empire du Réveil, ramènent la doctrine et la vie à la conscience individuelle. Pour ceux-ci, l'Eglise, assemblée des croyants et des professants, représente la mesure et la forme nécessairement variables de leur spiritualité ; c'est une institution vivante, susceptible

de développement, non une abstraction immobile. Le passé le plus glorieux ne saurait l'enchaîner.

Les libéraux se partagent aussi en deux groupes distincts : le grand nombre, purement rationalistes, suivant Athanase Coquerel père ; quelques-uns seulement, rattachés à la morale intuitive et à la foi évangélique de Samuel Vincent.

Ces deux groupes rejettent également l'absolu de la doctrine et de l'autorité ecclésiastique.

Des discussions sincères, mais sans issue dans leurs contradictions, reproduisant sans cesse les mêmes arguments et arrivant à la violence, remplissent le synode. D'heureuses fantaisies cependant en interrompent parfois la majesté monotone. M. Pédézert par exemple regarde « l'orthodoxie des psaumes et des liturgies comme provisoire » et, après avoir dit qu'il reste dans l'Eglise nationale, par « effroi du congrégationalisme, il met tout son espoir dans l'isolement des congrégations, qui peuvent être chrétiennes pour leur propre compte. » Quant à M. Grandpierre, « malgré tous ses efforts, il n'a pu découvrir le rationalisme des libéraux et il déclare se sentir d'accord avec tout le monde. » (1)

En face d'une telle confusion, l'embarras est de conclure.

La première question posée est celle de la pro-

(1) Au dehors, diverses revues, correspondant à chaque groupe, rendent compte des débats : les *Archives du Christianisme* pour les orthodoxes intransigeants, le *Lien* pour les libéraux, et l'*Espérance* qui évite de se prononcer.

fession de foi portant sur l'Eglise et la doctrine. Des discussions se multipliant et se compliquant alors sans résultat, MM. Grandpierre et Pédézert arrivent à découvrir un compromis. La doctrine se retrouvant en entier dans les documents les plus anciens de l'Eglise, lesquels n'ont jamais été abrogés, il n'y a nullement lieu d'imposer à aucun de ses membres « une profession de foi individuelle. » C'est une véritable trouvaille. N'osant ressusciter dans leur saveur originelle ces vieux documents tombés en désuétude, on les couvre de l'impersonnalité de l'Eglise. Chacun désormais les traitera à sa fantaisie, selon son point de vue propre. La confession de foi historique et collective garantit une orthodoxie de droit commun.

Ainsi, à défaut d'une véritable union de doctrines et d'Eglises, on accepte une déclaration générale et vague que chacun peut interpréter à sa façon. Les uns s'en remettent de son insuffisance à une nouvelle assemblée ; les autres attendent du temps le rapprochement auquel chacun aspire. L'important étant de ne rien rompre, on se contentera, pour le présent, d'une réorganisation administrative et d'une vague adresse aux Eglises, pour témoigner des sentiments religieux du synode et les rassurer sur la foi.

Si on en croit les *Archives du christianisme* (N° 19), cette adresse a surtout pour objet d'éviter une déclaration de principe, que les orthodoxes intransigeants, irrités du résultat, menacent de

publier à la dernière heure et qui mettrait en cause tous les travaux de l'assemblée.

Sur ce compromis le synode termine la première partie de ses travaux par l'ordre du jour suivant :

« Attendu qu'il résulte du dépouillement des cahiers des assemblées consistoriales que la généralité des Eglises a exprimé le vœu que la délibération ne touche pas aux questions dogmatiques ;

« Attendu qu'il résulte de la discussion à laquelle on vient de se livrer que le moment n'est pas venu de toucher au *statu quo*, le synode réserve ces questions et décide qu'une commission sera immédiatement nommée pour rédiger un projet d'adresse aux Eglises comme préambule à mettre en tête de son projet d'organisation. »

Une commission composée de quatre orthodoxes, et de quatre non-orthodoxes, est alors nommée en vue d'arriver à une formule assez large et assez souple pour renfermer les nuances les plus contradictoires de la doctrine. Elle se met à l'œuvre ; mais, après six jours de travail et de nombreux essais, ne parvenant à rien, elle se décide à écarter définitivement la question dogmatique. L'adresse qu'elle adopte, empreinte de piété, garantit d'une façon générale la foi du synode. On ne s'est pas rencontré, dit-elle, dans une paix négative, mais sur le seul vrai fondement de la foi, l'union avec Christ. Des paroles apostoliques terminent cette effusion de sentiments.

Le synode renonce par là à exercer sur l'Eglise toute autorité doctrinale et il en sera de même pour les consistoires et les conseils locaux. On ramène leurs fonctions à l'administration de l'Eglise, à la consécration, à l'installation et, en certains cas, à la suspension des pasteurs.

Les consistoires étant élus par les consistoires sectionnaires, et les consistoires sectionnaires au suffrage universel, les conditions de l'électorat deviennent le pivot de l'Eglise. On les détermine d'abord administrativement : vingt-cinq ans d'âge, un an de résidence dans l'Eglise et la première communion. Quant aux conditions morales et religieuses, après de nombreuses discussions où la doctrine réapparaît, on les résume par « la reconnaissance de la Bible comme étant la parole de Dieu et l'unique règle de la foi. » Quelques membres trouvant encore cette mention trop exclusive et trop entière, on ajoute qu'elle ne sera point exigée individuellement, mais lue seulement en chaire, et qu'après l'avoir entendue, chacun, laissé à sa conscience, sera libre d'aller voter.

Quant à l'éligibilité des pasteurs, il faudra de plus être français et d'origine française, avoir vingt-cinq ans d'âge, avoir fait sa première communion, être muni d'un diplôme de bachelier en théologie délivré par une faculté française et d'un acte de consécration, signé par sept pasteurs en exercice dans l'Eglise réformée de France.

L'assemblée entière sanctionne ces décisions ; on se réjouit, on se félicite de l'heureuse issue des débats. Un orage menace pourtant encore à la dernière heure. « Je mets aux voix l'ensemble du projet, » dit le président. Quelques-uns réclament la lecture des articles ; la majorité s'y oppose. D'autres veulent au moins motiver leur vote. Là-dessus nouveau tumulte. L'éloquence d'Adolphe Monod ramène le silence. Toutefois, se déclarant résolu, lui et plusieurs de ses amis, à s'abstenir si on ne peut pas motiver son vote, on est prêt à céder quand M. Fontanès se lève. « Cette décision, dit-il, en renouvelant les débats, va frapper de discrédit le travail même que nous avons si péniblement achevé. »

Il est décidé alors que chacun pourra motiver son vote, mais que les secrétaires ne prendront aucune note des motifs, et que le procès-verbal n'en fera pas mention.

Là-dessus on se sépare (1).

Si le synode se termine sur une équivoque, ses débats témoignent pourtant de toute part d'une complète sincérité. Chaque membre a mis ses sentiments propres complètement au jour. Mais le synode tentait une œuvre impossible à réaliser par des réformés de race : l'accord complet non seule-

(1) Synode réformé de 1848, par deux témoins, *Questions religieuses*. Bibliothèque de la Société d'histoire du protestantisme français.

ment de la foi mais des opinions religieuses. Il aurait fallu, pour parvenir à une véritable union, séparer l'essence de la foi commune à tous les chrétiens des symboles sur lesquels, au nom de la libre conscience, ils se diviseront toujours.

La conciliation ne pouvant s'opérer dans la logique des idées, elle s'opère non, comme on l'a dit parfois, sur des mots, mais sur un sentiment vivant : la fidélité à l'origine commune, à la mémoire des pères qui, pendant des siècles, ayant souffert et combattu pour une cause sacrée, ont légué à leurs descendants un même exemple de vertu et de courage.

Ce grand fait a créé, entre les protestants de toutes nuances, une conformité d'âme, de direction morale et religieuse, plus puissante que toutes les logiques de la raison. Et cette conformité les porte d'autant plus à se serrer les uns contre les autres qu'ils se sentent en minorité dans leur nation d'origine. Les racines historiques les lient; ils s'amoindriraient en le méconnaissant.

CHAPITRE X

CONSTITUTION DES ÉGLISES LIBRES. SYNODE DE 1849

Le synode de 1848, réuni en vue d'affermir la doctrine et de resserrer les liens de l'Eglise réformée, aboutit, sous le voile d'une équivoque, à un accroissement de toutes les divisions. La conciliation de la veille sera la rupture du lendemain.

Au milieu des débats du synode, on a senti sourdre cette rupture ; après sa clôture, elle éclate. Deux brochures émouvantes, l'une d'Adolphe, l'autre de Frédéric Monod : *Pourquoi je reste dans l'Eglise* et *Adieu à mon troupeau !* la personnalisent et expliquent la séparation. La puissance du sentiment de famille, l'ardeur de la foi et de l'amour commun qui, dès l'enfance, ont lié les deux frères d'une façon si profonde et si tendre, donnent à cette rupture un accent tragique.

Ce n'est pas la question doctrinale (tous deux étant ardemment orthodoxes) c'est la question ecclésiastique qui les sépare : l'autorité religieuse, selon

Adolphe Monod, revient tout entière à l'Eglise historique ; selon son frère Frédéric, elle repose sur la conscience individuelle. Adolphe Monod admet bien qu'à l'heure actuelle l'Eglise est profondément troublée par un désordre grave. La discipline étant tombée en désuétude par le malheur des temps, on peut en être membre et même pasteur et docteur, sans adhérer formellement à sa doctrine. Si cette situation prenait un caractère définitif, il n'hésiterait point à se retirer. Mais la regardant comme un fait provisoire, il se croit libre d'y rester et d'y travailler au retour de la vraie doctrine, ne reconnaissant pas aux principes ecclésiastiques ou collectifs la valeur prépondérante propre aux principes spirituels et personnels.

« Me trouvant engagé, dit-il, au service de l'Eglise établie, non par choix personnel, mais par l'ordre de la Providence divine... j'y ai une tâche préparée, une expérience acquise, une influence obtenue, en un mot, une position spirituelle toute formée par le travail d'une vie entière, non sans encouragement de la part des hommes ni sans bénédiction de la part de Dieu. L'Eglise établie est donc ma place naturelle... Je reste persuadé qu'il n'appartient qu'au Seigneur de placer ses serviteurs et de les déplacer. » (1)

Frédéric Monod, sous l'inspiration du Réveil,

(1) *Pourquoi je demeure dans l'Eglise établie.* Librairie protestante.

regarde l'Eglise, non comme un ensemble d'institutions et de formules données par Dieu une fois pour toutes, mais comme une assemblée de croyants appuyée sur les vérités bibliques, professant la doctrine qui en sort, s'entr'aidant pour la répandre et la faire pénétrer dans la vie. La formule, expression verbale de la doctrine, ne doit donc point être confondue avec la vie, qui seule la réalise. Or, cette confusion à peu près inévitable dans les Eglises officielles plus ou moins latitudinaires et contaminées par l'hétérodoxie, altère la vraie foi. L'Eglise réformée de France n'a pas échappé à ce péril. C'est pourquoi Frédéric Monod la quitte, ne se sentant pas en communion complète avec son esprit. En se retirant, toutefois, il rend hommage à la sincérité de ceux de ses frères qui croient pouvoir y rester et il les prie de lui garder leur affection comme il leur garde la sienne.

Agénor de Gasparin, dans le même esprit, suit la même voie. Rien d'absolu à ses yeux dans la conception ecclésiastique. Que les Eglises soient nationales ou particulières, chacune a son rôle et sa destination parmi les hommes; la conscience individuelle en est seul juge.

La séparation accomplie là-dessus, Frédéric Monod et Agénor de Gasparin, au début de 1849, font un appel aux Eglises libres particulières qui existent déjà, comme on l'a vu, sur plusieurs points du territoire, et elles y répondent. Le lundi 20 août 1849, elles se

réunissent et forment une association sous le nom d'*Union des Eglises évangéliques de France.* « Ces nouvelles Eglises, nous dit M. de Gasparin, ne font que relever le drapeau des premiers jours, la foi qui constituait seule parmi les apôtres le titre et le lien ecclésiastiques. Nous rentrons donc, en les fondant, dans le droit chemin où nos pères ont marché et où nous appelons nos frères séparés à nous rejoindre, sous le regard de Dieu. Tout en se séparant d'ailleurs, on doit rester uni par l'affection. Qui sait même si un temps n'arrivera pas où les chemins viendront à se rejoindre ? »

En constituant l'union on détermine le culte, le ministère, la discipline, l'enseignement, le gouvernement de la manière la plus démocratique, chaque Eglise devant veiller à sa propre organisation intérieure. L'assemblée nomme ensuite une commission de six membres en vue d'établir des liens entre Eglises : communion dans la foi, aide et hospitalité mutuelles, etc. Elle fait aussi une déclaration qui pose la profession individuelle de la foi comme base de l'Eglise et les contributions volontaires comme devant seules satisfaire à ses besoins.

Il y a donc désormais deux ordres de protestantisme en France : l'un officiel, soutenu par l'Etat, l'autre libre et privé, soutenu par ses propres membres. Il est juste de reconnaître que cette révolution sort directement de la nature des choses.

Le lien historique peut constituer une patrie, non une religion profondément individuelle comme le christianisme protestant. L'Eglise libre, en rejetant l'aide et la protection de l'Etat pour réserver à ses membres la pleine liberté de la foi avec les charges qu'elle comporte, fait faire au droit individuel un pas, elle nous ramène au principe même de la Réforme : la substitution de l'expérience intérieure religieuse à l'autorité ecclésiastique.

C'est un des efforts les plus fiers et les plus généreux de la conscience protestante française et les faits lui donnent aujourd'hui raison.

CHAPITRE XI

REVUE DE STRASBOURG

La théologie protestante française, engourdie sous la persécution, puis ranimée par l'affranchissement et surexcitée par le Réveil, était restée étroite et exclusive. Les synodes de 1848 et 1849, mettant en pleine lumière les divisions ecclésiastiques et les divisions doctrinales, provoquent dans le protestantisme entier un grand ébranlement; on sent partout le besoin d'une rénovation.

La *Revue de Strasbourg* traduira ce mouvement.

L'objet de cette revue n'est pas de chercher l'union par de mutuels compromis, mais par un principe théologique nouveau où la science et la foi, trouvant chacune la légitimité de leurs origines, puissent sincèrement se réconcilier.

Les hommes qui constituent cet organe appartiennent à peu près également aux deux grands

partis en lutte, leurs noms en témoignent (1). Ils ont une base religieuse commune, nous disent-ils, tenant le christianisme pour une semence divine, une vie. En associant la liberté de conscience à la liberté de l'esprit, ils retournent à la source même de cette vie, dont la liberté est un élément.

La vie religieuse se manifeste au dehors sous des formes variables; la théologie, qui en est l'expression scientifique, doit déterminer celles de ces formes qui s'adaptent le mieux à la connaissance et aux besoins du temps.

L'orthodoxie, en fondant la religion, non sur l'expérience intérieure et les sentiments, mais sur des dogmes intellectuels et abstraits, l'immobilise dans une métaphysique étrangère au mouvement de la science et de l'esprit moderne; le libéralisme, en la fondant sur la raison analytique, la ramène à des données générales et sociales correspondant exclusivement aux vérités extérieures.

Ces deux groupes méconnaissent donc également l'œuvre du Christ, qui a pour objet la régénération intérieure de l'homme et la vie spirituelle.

« Le christianisme individuel, moral et mystique, est en soi un fait et une vie. C'est au contrôle de ce fait et à la pénétration de cette vie que le nouvel

(1) Colani, Scherer, Reuss, Edmond de Pressensé, Charles Secrétan, Vinet, Albert Réville, Jean Monod, Nicolas, Kayser, Buob, Trottet, Roget, Sayous, Ollivier, Colenso, Ensfield, Ver-Huell, Matter, Jallaguier, Goy, Félice, Candol, Hollard, Lèbre, Lutteroth, etc., etc.

organe se consacrera : d'une part, en reconstituant scientifiquement l'histoire, de l'autre, en donnant une adhésion éclairée et volontaire à la révélation divine. »

Dans l'étude de la doctrine qui embrasse toutes les branches de la théologie, il s'attachera sans cesse à ramener la spéculation de l'érudition à la vie, « en cherchant par quels besoins psychologiques les dogmes se sont formés. Tout en se tenant au courant du mouvement religieux en Allemagne, en Angleterre, en Amérique, il ne copiera, ne traduira rien. Le génie français a ses droits et la science ne peut que gagner à les reconnaître. »

La Revue, d'ailleurs, ayant pour objet le libre développement de la pensée chrétienne, ne sera jamais exclusive. Les points de vue les plus divers pourront s'y manifester, le seul lien entre ses rédacteurs étant un ardent amour de la liberté et une foi inaltérable au Christ. Chacun d'eux choisira donc librement la portion du travail qui correspond le mieux à ses aptitudes et à ses goûts (1), il conservera sa pleine indépendance, et répondra individuellement de ses opinions.

Tel est l'esprit de la Revue, exposé par Colani dans le premier numéro de juillet 1850.

(1) Michel Nicolas et Colenso s'attachent particulièrement à la doctrine dans l'Ancien Testament, Scherer et Colani à celle du Nouveau, Albert Réville à l'histoire, etc.

On a reproché à ses rédacteurs d'être des théologiens, qui font leurs études devant le public. Mais, si leurs procédés semblent junéviles, ils témoignent au moins d'une belle sincérité. On y sent, en effet, dans le début un souffle de jeunesse qui charme et attire, plus peut-être qu'il ne rassure ; car, en posant devant eux un but si haut, et en ouvrant, pour y parvenir, une route si large, ces hommes ne doutent ni d'eux-mêmes, ni de la vie.

L'objet de l'œuvre déterminé, on classe le travail : d'un côté, la critique de la science, de l'autre, la rénovation de la foi. La critique consiste à étudier l'ensemble des Ecritures au moyen des méthodes modernes, lesquelles, contrôlant les données de la tradition par les connaissances et les opinions du temps, ont mené et mènent encore à des découvertes si curieuses sur les civilisations primitives. Travail complexe et hardi, dont le résultat est de nous montrer dans l'Ancien Testament une série de légendes rattachées à des légendes plus anciennes et répondant à des besoins d'âme et d'imagination. Ces légendes sans doute ont eu à l'époque leur raison d'être, mais, se trouvant en contradiction formelle avec la science, elles n'ont qu'une valeur de légende.

L'exégèse, d'ailleurs, ne laisse pas moins de doute sur les livres du Nouveau Testament, au moins dans la forme où la tradition nous les présente. Le classement des synoptiques est modifié et on

conteste, de la façon la plus probante, l'authenticité du quatrième évangile ou son attribution à saint Jean. En outre, les citations de l'Ancien Testament faites par les écrivains du Nouveau fourmillent d'erreurs. Au fur et à mesure du travail, les textes s'écroulent un à un et plus on creuse le sujet, plus s'accroît le désastre. Ainsi une critique, instituée en vue d'éclairer et d'expliquer la tradition, arrive à la détruire !

C'est pour les croyants une immense déception ; et pourtant cette portion négative du travail est la seule qui donnera des résultats certains. Aussi longtemps qu'il s'est agi de démolir, de dégager la foi morale et religieuse de l'autorité ecclésiastique et scripturaire, la méthode scientifique très habilement maniée déblaie le terrain ; mais quand il faut reconstruire, donner à la morale et à la religion une nouvelle base, la méthode scientifique applicable seulement aux faits extérieurs, soumis à l'analyse et susceptibles de précision, cette méthode faisant ici défaut, le désarroi commence et avec le désarroi, le désaccord et la lutte.

Les purs critiques sont peu touchés du mécompte. Cantonnés dans le rationalisme, ils en prennent vite leur parti et finissent même par en triompher. La science leur suffit. Emportés par la passion négative, ils vont jusqu'à accuser le dogmatisme d'immoralité et d'irréligion. Exclusifs et étroits, ne voyant dans la religion qu'une tradition histo-

rique, ils ne comprennent pas qu'autre chose est d'analyser un sentiment, autre chose de l'expérimenter et que nier un problème ce n'est pas le résoudre.

Dans le parti contraire, la désorientation des âmes pieuses vient de ce qu'elles ont cru pouvoir unir la science et la foi en les ramenant à la même source et leur appliquant la même méthode, en un mot, les identifier, au lieu de les réconcilier dans l'indépendance de leur origine et de leur domaine.

Si elles avaient rejeté l'analyse comme impropre à l'étude du sentiment religieux, elles auraient découvert par l'intuition, dans les profondeurs de la conscience, le mystère de la révélation chrétienne. Celle-ci n'est point exposée dans l'Ecriture comme un théorème, mais s'y manifeste par des accents profonds, où nous sentons, à travers les âges, nos âmes palpiter en commun.

Cette erreur des demi-orthodoxes vient de ce que, sortant du Réveil, s'ils en rejcttent les procédés extérieurs et le caractère miraculeux, ils en gardent le principe interne, l'identité du dogmatisme et de la vic. Le Réveil, subordonnant aux dogmes la liberté de l'esprit, interdit aux croyants toute recherche, à la théologie toute évolution. Aussi, dès l'apparition de la nouvelle Revue, l'attaquent-ils avec la dernière violence et, de ce fait, s'accroissent les divisions

qui se manifestaient déjà sourdement entre les rédacteurs (1).

Edmond de Pressensé fonde, en 1854, la *Revue chrétienne*, comme répondant plus exactement à sa foi. Dans les études qu'il publia alors et particulièrement dans l'article intitulé : *Scherer, ses disciples et ses adversaires, par quelqu'un qui n'est ni l'un ni l'autre*, « La théologie, nous dit-il, doit pousser à sonder (c'est-à-dire à expliquer) les choses divines... elle procède de la vie chrétienne, l'amour ayant le désir de toujours mieux connaître son objet. Ce noble besoin est dans la tête comme dans le cœur... Sans doute, la révélation n'est pas un système dogmatique complètement lié, dont la chaîne se déroule, anneau par anneau, sous nos yeux. Dans cette supposition, toute recherche théologique serait un commencement de révolte, un *péché*, un écart de la foi simple. Cette vue est entièrement fausse. La révélation est autant au-dessus de la théologie, que le ciel est au-dessus de la terre. Elle nous invite à posséder Dieu toujours mieux, par la pensée comme par le cœur. La théologie est une tentative incessamment renouvelée d'étreindre le divin objet par la *connaissance* religieuse, tentative féconde en chutes et en désastres, mais qui, sous la sauvegarde

(1) L'*Avenir*, journal de la théopneustie, se distingue dans le combat par la grossièreté de ses injures. M. de Gasparin reste seul dans les limites de la courtoisie et du respect.

de la révélation, a eu d'époque en époque d'heureux résultats. » (1)

Cette page marque bien la nuance dans l'évolution. Sans doute l'orthodoxie absolue du Réveil n'est plus pour les nouveaux théologiens la vérité suprême, qui écrase la raison, gouverne la conscience et la vie. Ce dogmatisme pourtant, incrusté dans les âmes depuis des siècles, y garde de secrètes racines. Ce dogmatisme fragmenté, diminué, reste pour Edmond de Pressensé sinon la source de la vie, au moins le moyen de l'atteindre.

Ainsi, une fois de plus, la confusion entre le relatif de la science et l'absolu de la foi jette sa pierre d'achoppement entre les hommes, en paralysant le grand effort de recherche et de bonne volonté qui a provoqué l'éclosion de la *Revue de Strasbourg.*

Les rationalistes, d'un côté, se renferment dans une critique purement négative; de l'autre, les croyants, dans une foi incertaine sans base et sans limite déterminée. Des deux parts, la position du problème s'obscurcit.

Au milieu de ces débats, à dater surtout de 1858, l'organe perd, avec l'ardente confraternité de ses membres, la confiance, l'élan, l'enthousiasme du début. Si, devant le public, il garde encore l'apparence de l'union en introduisant dans les formes

(1) Année 1854 de la *Revue chrétienne*, p. 645, voir aussi les numéros du 15 février et du 15 septembre 1855.

de la langue une élasticité, qui permet de continuer la discussion sans provoquer le scandale, les discordes intimes rendent la dissolution inévitable. Elle est consommée en décembre 1869. Un dernier article de Colani s'efforce de couvrir la retraite.

Le grand caractère de la Revue, nous dit-il, n'a pas été l'unité de la doctrine, mais la libre individualité de la rédaction... Il est dans la hardiesse avec laquelle elle a abordé le problème théologique, tout en connaissant les oppositions violentes qu'elle rencontrerait... Nous avions foi dans la vérité, la science et la libre discussion. C'est cette foi qui nous a fait vivre... En travaillant et en discutant, nous aussi, nous nous sommes transformés dans un sens ou dans l'autre... La plupart sentent aujourd'hui « le besoin de passer de l'analyse à la synthèse, en bâtissant avec les pierres qu'ils ont taillées un édifice, grand ou petit, qui ramène leurs diverses pensées à un ensemble... Cette unité définitive se fera dans la réconciliation du monde avec Dieu par le Christ, et reposera sur le double témoignage de l'histoire et de la conscience, centre de la théologie. »

La *Revue de Strasbourg*, qui avait produit à son apparition un très grand effet dans le public, laissera encore en disparaissant de profondes traces. Si elle n'a pas résolu les grands problèmes, elle les a posés et débattus avec une liberté, une sincérité, une ardeur qui porteront leurs fruits. Les hommes

qui l'ont constituée éprouvent sans doute, en se séparant, l'amertume d'une œuvre manquée; mais la plupart, attachés de conscience et de cœur à l'entreprise, la continueront individuellement dans des cercles spécialisés : les critiques, dans l'histoire et l'exégèse; les croyants, dans la propagande d'une foi élargie qui se communique plus qu'elle ne se démontre. Les uns, comme Edmond de Pressensé, en continuant un pastorat fécond par sa largeur, sa sincérité, sa vie, d'autres, comme Pécaut, gardant la flamme secrète d'une morale, qui porte en elle-même un caractère religieux, s'attacheront à la faire pénétrer dans l'enseignement public. Le noble Scherer est peut-être le seul qui, épuisé par le douloureux et vain effort d'étreindre l'absolu, tombera dans le scepticisme et la désespérance.

CHAPITRE XII

SYNODE DE 1872

Pendant que, sous le régime impérial, la *Revue de Strasbourg* se livrait à des travaux si sérieux, si sincères, si hardis, la portion la plus étroite de l'orthodoxie protestante en possession de la majorité, s'appuyait sur l'esprit autoritaire du gouvernement, pour solliciter l'autorisation de réunir un synode. Son but était de se faire reconnaître officiellement à l'exclusion du libéralisme, comme représentant seule le protestantisme traditionnel et historique de France.

Cette prétention supposant une Eglise unique, divinement constituée, avec le droit de déterminer et le pouvoir d'imposer la vraie foi aux laïques, fait abstraction du principe de la Réforme : substitution de l'expérience religieuse intérieure et individuelle à l'autorité ecclésiastique. C'est en réalité un catholicisme réduit. Aussi, la question posée devant le pouvoir politique, celui-ci se gardera d'y répon-

dre. Napoléon III a pu faire bon marché des droits individuels quand il s'est agi de s'emparer du trône ; mais il est trop de son temps pour assumer le rôle d'un pape, en face d'une Eglise à laquelle d'ailleurs il n'appartient pas.

Sourd aux sollicitations les plus pressantes, il s'en remet aux Articles organiques de 1802, il en laisse l'application à la sagesse des protestants, laquelle les conduit à prolonger indéfiniment les querelles. Les seules modifications introduites dans l'œuvre du premier consul par le second Empire sont, d'une part, le décret de 1852 qui constitue la paroisse, absorbée jusqu'alors dans le consistoire, avec son conseil presbytéral, élu par les fidèles ; de l'autre, la création d'un conseil central, qui a pour objet de représenter l'Eglise dans ses rapports avec l'administration et le chef de l'Etat.

Ces modifications administratives, d'ailleurs, ne touchant point au dogme ni à la constitution ecclésiastique et reconnaissant l'indépendance mutuelle des consistoires, les libéraux gardent leur position intacte et les orthodoxes, déboutés et mécontents, sont réduits à attaquer leurs adversaires par la parole et la plume. En 1865, les élections triennales des conseils presbytéraux de Paris étant favorables à ces derniers, ils s'efforcent de leur porter un nouveau coup en modifiant l'électorat. La circulaire ministérielle de 1852 prescrivait bien à tous ceux qui y participent l'obligation de justifier leur

admission régulière dans l'Eglise, conformément à ses règles générales : première communion, assistance aux exercices du culte et, en cas de mariage, bénédiction nuptiale par le pasteur, etc. Mais les libéraux ayant gardé toutes ces formes, la porte ne saurait leur être fermée.

En 1866, alors, pour arriver à les exclure, la conférence orthodoxe de Valence propose d'ajouter aux conditions de l'électorat une adhésion personnelle « à la Bible comme à la parole de Dieu, règle unique de la foi, » et au « Symbole des apôtres, abrégé de la divine révélation. » Le consistoire de Caen adopte cette proposition ; mais les libéraux l'attaquent devant l'autorité compétente et un arrêté ministériel, en date du 26 décembre 1867, l'annule. Cet arrêté, toutefois, déféré au Conseil d'Etat, est cassé pour abus de pouvoir. Le Conseil d'Etat reconnaît que « l'Eglise réformée de France ayant une foi et une organisation ecclésiastique déterminées antérieurement à la loi de germinal, laquelle les a visées et sanctionnées l'une et l'autre, elle possède une autonomie propre. »

Les orthodoxes triomphent ; tout cependant n'est pas fini. La question, en effet, tranchée civilement en droit, il faut maintenant la faire trancher religieusement en fait par un synode officiel, dont l'Etat reconnaisse l'autorité sur le reste de l'Eglise et particulièrement sur les consistoires. Alors seulement, on arrivera à écarter les intrus qui, représentant

une religion nouvelle, pourront à loisir demander l'autorisation de constituer une Eglise séparée.

En 1869, le ministère Ollivier, d'esprit libéral, était assiégé par les promoteurs de ce projet, lorsque la guerre éclata.

On sait ce qui suit. L'empire tombé, les instances se renouvellent sous le gouvernement de Thiers, et, grâce à l'influence de Guizot, les orthodoxes obtiennent l'autorisation si vivement souhaitée.

Un synode national se réunit le 6 juin 1872.

Il n'y avait pas lieu de revenir sur des débats dont on connaissait le résultat d'avance, les orthodoxes possédant la majorité. Par 61 voix contre 41, la question dogmatique est tranchée. La confession de foi de la Rochelle devient le drapeau de l'Eglise réformée de France, qui au moyen de ce symbole, « conserve et maintient à la base de sa foi, de son enseignement, de son culte et de sa discipline, les grands faits chrétiens, représentés dans ses cérémonies religieuses,exprimés dans sa liturgie et notamment dans la confession des péchés, dans le symbole des apôtres et dans la sainte cène. » C'était toute la théologie du XVIe siècle que l'on demandait à l'Etat de consacrer comme marque indélébile de l'Eglise.

Toutefois, quand la question électorale se pose à nouveau devant le synode, les orthodoxes sentent la nécessité de s'élargir, sous peine, en écartant les votants, d'affaiblir l'Eglise. On décide donc qu'il

suffira pour devenir électeur de se déclarer « attaché de cœur à l'Eglise réformée et à la vérité révélée, telle qu'elle est contenue dans les livres sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament, » formule suffisamment imprécise pour n'éloigner personne. Les pasteurs seuls sont tenus à la profession de foi. On en dispense les conseillers presbytéraux comme les membres de l'Eglise. Les candidats au saint ministère déclareront seulement qu'ils adhèrent à la foi de l'Eglise, telle qu'elle est constituée par le synode général.

Les libéraux rejettent ces conclusions en opposant à l'immuable souveraineté des dogmes la souveraineté de la conscience individuelle et la libre interprétation de l'Ecriture, comme le grand principe, au nom duquel la Réforme elle-même s'est détachée du catholicisme. Ce principe implique pour l'Eglise, non le droit de porter atteinte à la divine source de la foi, mais celui d'en modifier les formes humaines, symboles intellectuels et rituels, de manière à les adapter, dans les générations successives, aux idées et aux connaissances de chaque époque. Ainsi, l'Eglise évolue, tout en restant liée à un passé, qui a eu sa raison d'être, sa beauté, sa grandeur et s'impose comme tel des pères aux enfants.

C'est au nom de ce lien sacré que les libéraux rejettent la proposition de former une nouvelle Eglise. Ils entendent continuer sous l'égide de

leurs ancêtres le bon combat de l'humanité. Si le protestantisme, disent-ils, s'enlise dans l'immuabilité du dogme et de l'autorité ecclésiastique, ne présentant qu'un catholicisme amoindri, il doit retourner logiquement à cette Eglise dont l'organisation grandiose le dominera toujours. Le principe de la conscience, l'interprétation individuelle et libre de l'Ecriture fait la grandeur et la force du protestantisme. Appuyé sur cette base qui lui permettra indéfiniment de se renouveler, il n'a rien à craindre de l'avenir.

Telle est la thèse de la Réforme dans toute son ampleur et sa fierté.

Il est bien vrai, si nous retournons en arrière, que les premiers réformateurs ne l'ont pas dégagée de la philosophie du temps, avec la simplicité et la clarté qui aujourd'hui la caractérisent. La critique de l'esprit n'ayant point été faite à cette époque, la vague et mystérieuse idée de l'absolu éblouissait penseurs et croyants et une grande confusion en résultait entre l'objet de la foi et celui de la connaissance.

Cependant, Calvin lui-même, qu'on n'accusera pas de libéralisme, tout en liant inséparablement le dogme à la vie, reconnaît formellement, par une contradiction heureuse, cette pleine souveraineté de la conscience qui, dans l'ordre moral et religieux, nous affranchit du symbole abstrait.

Libellant par la plume de Théodore de Bèze la confession de foi proposée au premier synode de

1559, « mon intention, dit-il, n'est point de pres-
« crire à aucun homme vivant un formulaire de
« confession de foi, mais de déclarer premièrement
« quelle est la mienne, et puis aussi d'aider, selon
« mon petit pouvoir, aux ordres de l'Eglise du Sei-
« gneur... Je désire qu'un chacun qui la verra la
« confère diligemment avec l'Ecriture, qui est la
« seule pierre de touche pour éprouver la doctrine. »

D'un bout à l'autre de l'énumération des dogmes, ajoute M. de Félice, il n'y a pas un seul mot qui affecte la prétention à « l'infaillibilité et à la per-
« pétuité. Chaque synode aurait pu, la Bible dans
« la main droite, et la confession de foi dans la
« gauche, composer un autre formulaire de doctrine
« en restant parfaitement fidèle à l'intention des
« réformateurs, et une assemblée générale pour-
« rait le faire très légitimement de nos jours...

« Nous croyons, nous confessons, disent nos
« pères en tête des articles du symbole; nulle con-
« trainte, point d'expression impérative, comme
« dans les décrets des conciles, rien qui ressemble
« à un joug. C'est la manifestation spontanée de
« leur foi personnelle. C'est parce qu'ils croient
« qu'ils ouvrent la bouche devant Dieu, devant les
« Eglises, devant le monde, et qu'ils déclarent leurs
« convictions individuelles aussi bien que collec-
« tives. » (1)

Calvin, il est vrai, à cette heure même, est trop

(1) *Histoire des synodes nationaux*, par M. DE FÉLICE, p. 32.

possédé par l'absolutisme du dogme, pour douter qu'une conscience sincère puisse le modifier, et de cet aveuglement naîtra plus tard la tyrannie de son gouvernement ecclésiastique, particulièrement à Genève. Mais il n'est pas moins vrai que, consciemment ou inconsciemment, il a posé de sa main puissante le grand principe de la libre conscience, qui permettra à la Réforme, tout en restant elle-même, de se renouveler d'une manière indéfinie.

Le synode de 1872 a méconnu ce principe profondément évangélique. Ne réussissant pas d'ailleurs à faire consacrer par l'Etat sa propre thèse, il clôture ses débats le 15 novembre 1872 sur un échec dissimulé.

CHAPITRE XIII

LE LUTHÉRANISME. LES ÉGLISES LIBRES

Le luthéranisme, introduit en France sous Louis XIV, par la conquête de l'Alsace et du pays de Montbéliard, reconstitué officiellement comme le calvinisme par le décret de 1802 (1), ne laisse pas dans la suite de participer aux agitations du protestantisme français.

Au commencement du xix[e] siècle, le rationalisme prévaut dans le protestantisme, en Alsace comme en France. Mais, grâce à la souplesse conciliante de l'esprit alsacien, le Réveil lui-même en pénétrant dans le pays, avec ses ardeurs et ses foudres, n'y produira que des troubles passagers. Blessig et Haeffner qui le représentent, et plus tard le professeur Bruch, hommes d'intelligence et de carac-

(1) La première paroisse luthérienne de Paris, celle des Billettes, fut fondée en 1809.

tère, lui impriment leur marque. Sous leur direction, le rationalisme, tout en manquant de vie et de chaleur religieuse et même de notions chrétiennes bien précises, est fécond en œuvres sociales, écoles, patronages, sociétés d'évangélisation pour les protestants disséminés. Toutefois, une réaction se manifeste peu à peu contre la sécheresse de sa prédication et de ses formules.

En 1831, à Strasbourg, le pasteur Haerter qui l'avait d'abord professé, l'attaque résolument et y substitue une conception de la foi, plus vivante, analogue à celle du Réveil, sans en sortir directement. En 1842, sous l'influence d'Ami Bost, de la société de Genève, Haerter s'adonne à de nombreuses œuvres de charité et de relèvement, entre autres, il fonde à Strasbourg une maison de diaconesses, qui avaient été créées par Fliedner en Allemagne. Luthérien sans étroitesse, Haerter collabore volontiers avec tous ceux qui entendent le salut et la vie chrétienne à sa manière. Un groupe nombreux le suit, dans lequel, toutefois s'introduit bientôt un esprit piétiste exclusif et étroit, qui suscite des dissensions et des querelles.

Vers la même époque, le pasteur Horning, d'un tout autre esprit, reproche à Haerter de négliger la doctrine confessionnelle de Luther en s'unissant aux réformés.

Regardant l'église locale comme le centre de l'activité chrétienne, Horning remet en honneur les

vieilles traditions : confession de foi, cantiques ; il enrichit le culte de divers éléments liturgiques, qui passeront plus tard dans l'Eglise réformée. Sous son influence, l'église luthérienne de Paris devient confessionnelle avec Hoseman, Berger, Meyer. Verny, son prédicateur le plus éloquent, reste étranger à ce mouvement. De là vint qu'on mit son orthodoxie en question, bien qu'il ne fût nullement rationaliste (1).

On a vu comment, quelques années plus tard (1850), la *Revue de Strasbourg* détermina un nouveau mouvement de critique sacrée qui, ramenant les études théologiques à l'interprétation scientifique des Ecritures et la foi au pur sens spirituel, mit le trouble au comble. Ces dissidences, cependant, tout en provoquant de grandes émotions dans l'Eglise, ne la divisèrent pas. En octobre 1871, sous le coup de la défaite nationale, elle vota avec enthousiasme, à la suite d'un rapport du pasteur Recolin, un appel à toutes les forces vives du protestantisme évangélique pour s'unir dans l'action nationale et chrétienne, indépendamment des dissidences de doctrines.

L'année d'après, le 23 juillet 1872, elle se réunit à Paris en un synode analogue à celui des réformés. Les luthériens de France, séparés par suite de la guerre de leurs frères d'Alsace, adoptent dans ce

(1) Verny mourut en chaire, à Strasbourg, en 1854.

synode les principes du régime synodal réformé en les combinant avec le système plus hiérarchique du luthéranisme (1). A dater de cette époque, les luthériens, au lieu de se livrer aux polémiques violentes des réformés, s'accordent à reconnaître l'unité de leur Eglise, fondée sous l'autorité des Saintes Ecritures et ils maintiennent intacte la Confession d'Augsbourg, laissée à l'interprétation de la conscience individuelle, comme la base historique et légale de la foi.

Ainsi, en dépit de quelques divisions théologiques d'ailleurs peu importantes, le luthéranisme continue à se développer en France, dans une tolérante fraternité.

Les Eglises libres nées du Réveil n'ayant pas, comme le calvinisme et le luthéranisme, un passé historique sur lequel elles pussent s'appuyer, ont formé entre elles, en 1849, comme on l'a vu, un groupe nouveau d'Eglises unies. Les facultés de théologie leur faisant défaut, elles constituent en 1856 une commission d'études en vue d'assurer à chaque groupe un ministère régulier. Composée au début de trois membres, MM. Rosseuw Saint-Hilaire, Edmond de Pressensé et Armand Delille, cette commission, siégeant à Paris, entretient avec les étudiants des relations régulières, leur accorde des

(1) D'autre part l'Eglise réformée emprunte à l'Eglise luthérienne certains éléments de son culte mis en pratique au cours des années suivantes.

bourses en cas de besoin, suit leurs études et leur vie.

En 1871, à la suite de la guerre, les fonds manquant, on entre dans une phase des plus difficiles; en 1873, la commission est transférée de Paris à Bordeaux; en 1875, de Bordeaux à Lyon; en 1881, ramenée à Bordeaux; elle subit encore d'autres changements. La loi militaire, qui spécifiait une dispense de deux ans pour les élèves des facultés nationales, n'accordait la même faveur aux étudiants des Eglises libres que s'ils étaient munis de la licence ès-lettres. Aussi, le recrutement des pasteurs était difficile, et on dut souvent s'adresser aux facultés de Lausanne et de Neufchâtel avec lesquelles, d'ailleurs, elles entretenaient les relations les plus cordiales. Ces Eglises, exclusivement soutenues par leurs propres membres, se maintiennent fermes et actives au courant du XIXe siècle, sans se multiplier toutefois beaucoup. La vie intérieure, qu'elles ont contribué à réveiller dans le protestantisme d'une façon si marquée, perd sans doute quelque chose de l'ardeur première; pourtant, elle y reste particulièrement intense. Leur orthodoxie, très étroite au début, suit lentement l'évolution générale de la doctrine, l'élargissement d'ailleurs partant des pasteurs plus que des laïques (1).

La théopneustie a fait aujourd'hui son temps;

(1) M. Astié, disciple de Vinet, lui a donné l'impulsion la plus décisive.

les jeunes pasteurs demandent tous une revision de la profession de foi de 1849; partout, la piété s'affranchit des formules. On peut donc dire que l'évolution est générale dans toutes les branches du protestantisme français.

CHAPITRE XIV

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE. — KANT

Kant renouvelle la philosophie par son point de départ. Ce n'est pas dans l'infini de l'univers transcendental qu'il le pose, c'est dans la réalité humaine.

Sa rigoureuse et profonde analyse de nos facultés de connaître le conduit à une double rénovation : intellectuelle, par la critique de la raison pure; morale et religieuse, par l'impératif de la raison pratique.

La critique de la raison pure nous fait saisir d'une façon lumineuse l'insuffisance de la raison abstraite pour atteindre l'absolu, dans aucun ordre de la pensée ou de l'action. Le seul terrain de la connaissance rationnelle est dans le monde extérieur de la relativité, où l'esprit recueille les matériaux de ses notions et de ses jugements au moyen des méthodes qui y correspondent : l'observation, la détermination, l'enchaînement des faits et l'induction qui s'y rapporte, en un mot, l'ana-

lyse. Ainsi se constitue la science sur une base de relativité et de contrôle où elle pourra s'étendre indéfiniment avec nos travaux et nos découvertes.

Quand, dépassant ce domaine du relatif, nous voulons appliquer la même méthode à des spéculations sur l'universel, l'infini de Dieu ou du monde, l'immortalité de l'âme, nous nous perdons dans le rêve. L'*Etre métaphysique* qui, pendant tant de siècles, a agité les esprits et provoqué dans les grands centres de la pensée humaine des écoles, dont les luttes et les travaux remplissent l'histoire, est réduit, sous cet impitoyable scalpel, à l'état de fantôme. Toutes les constructions élevées sur sa base chimérique aboutissent à la contradiction.

Si la critique de la raison pure détruit dans son germe le dogmatisme intellectuel, l'impératif catégorique reconstitue la morale et la religion, qu'on prétendait y rattacher, sur un fondement nouveau. C'est dans les profondeurs mystérieuses de notre nature que nous en percevons la source par l'intuition d'un bien supérieur à toutes les satisfactions de l'instinct, bien dont la réalisation pratique s'impose à nous au nom d'un commandement absolument obligatoire. Ce commandement nous révèle en même temps la réalité divine, car il nous dépasse, et la liberté humaine, car l'obligation absolue de l'obéissance implique la liberté d'obéir.

La morale, en effet, pas plus que la religion, ne

sort d'un raisonnement logique. C'est un même acte de foi dans la noblesse de l'humanité et la grandeur de la vie. Elle comprend en germe et explique la religion qui, d'autre part, la complète et la continue par l'amour et l'espérance, en nous montrant, au delà d'une existence passagère, le triomphe définitif du bien.

Telle est l'origine de la lutte initiale entre la vie intérieure spirituelle, volontaire et libre, et la vie extérieure, instinctive, sensuelle, soumise à des forces dont nous classons les effets, sans pouvoir en atteindre la cause. Cette morale, en raison de son origine, revêt déjà par soi un caractère religieux, qui la distingue de toutes les morales de l'utilité; et, d'autre part, si elle ne sort pas de la religion, elle y conduit.

La loi morale, en effet, aux yeux de Kant, ne suppose pas seulement l'existence d'un Etre suprême : elle le postule comme une vérité nécessaire. Au point de vue de la raison spéculative, Dieu reste, il est vrai, un idéal de perfection qu'on ne saurait démontrer, mais qu'on ne saurait non plus réfuter. L'existence de Dieu, la vie future, l'immortalité de l'âme découlent de la foi morale, comme des vérités nécessaires à sa réalisation, par l'espérance qu'elles nous apportent de participer un jour au bonheur parfait, dans la mesure où nous nous en serons rendus dignes.

Ce principe posé, Kant, jetant un coup d'œil sur

les diverses conceptions religieuses dont l'histoire de l'humanité témoigne, reconnaît que le christianisme les dépasse toutes en beauté et en pureté morale et satisfait en outre aux exigences les plus rigoureuses de la raison pratique.

Ainsi, en ramenant également à la subjectivité l'origine de la foi et l'origine de la connaissance, et en en distinguant la source, Kant donne une nouvelle direction à la métaphysique et à la science. Aussi l'apparition de son œuvre détermine-t-elle, en Allemagne d'abord, puis en France, un mouvement immense, dont les effets toutefois se produiront lentement, car la dialectique abstraite et la forme obscure du maître ne facilitent pas la pénétration de sa pensée.

A l'heure où ces théories apparaissent, dans la seconde partie du dix-huitième siècle, l'Allemagne n'est point le puissant empire politique et militaire que nous voyons aujourd'hui. C'est une confédération de petites principautés indépendantes, modestes et studieuses, le pays des universités, des professeurs, des pasteurs et des étudiants. Là, sous l'inspiration de Luther, étranger au dogmatisme intraitable et à l'esprit militant de Calvin, les choses de l'esprit marchent de pair avec les choses de la foi; la philosophie et la théologie s'y développent de concert, échangent leurs arguments en paix dans la chaire des maîtres et sur les banquettes des étudiants.

Deux systèmes d'idées prédominent alors en Allemagne : un dogmatisme traditionnel et autoritaire et un rationalisme superficiel, fondé sur l'observation extérieure. Le souffle puissant de la dialectique kantienne met promptement au jour leur insuffisance. Toutefois, en séparant profondément le domaine de l'analyse de celui de l'intuition, cette théorie paraît briser l'unité de l'être pensant et soulève un nouveau problème. Deux écoles se posent en vue de le résoudre : l'une de philosophie avec les Reynolds, les Fichte, les Hégel, etc., l'autre de théologie allant de Schelling à Schleiermacher.

L'école philosophique, remarquable par ses travaux et ses efforts, s'adonne à une dialectique artificielle qui ne survivra guère aux puissants esprits qui l'ont créée; tandis que l'école de théologie, dominée par la large et sympathique personnalité de Schleiermacher, donnera des fruits plus durables.

Schleiermacher, élevé chez les Moraves, y a puisé une piété profonde ; mais, doué en même temps de besoins intellectuels très puissants, il s'écarte bientôt de la théologie étroite de ses premiers maîtres, tout en gardant leurs sentiments évangéliques. La liberté de l'esprit lui paraît inséparable de la foi, de la conscience et des sentiments du cœur. Aussi, trouve-t-on dans la nouvelle théologie, à laquelle il imprime si fortement sa marque, tous les contrastes

de sa nature. Abordant l'étude des livres bibliques dans l'esprit kantien, il dégage intuitivement des textes l'essence de la religion et la sépare de son expression objective et symbolique. Sans doute, ces livres contiennent des vérités divines, mais sous une forme contingente et passagère que la conscience et le cœur doivent dépouiller pour se les assimiler profondément.

Il y a donc deux parts à faire dans cette étude : celle de la science et celle de la foi. La science, objective de sa nature, appliquera aux textes la critique dans toute sa rigueur. Au lieu de les expliquer au moyen d'une dogmatique postérieure à leur existence, elle les analysera d'après les données de l'histoire, les règles de la langue, les idées et les mœurs de l'époque à laquelle ils ont été écrits; tandis que la foi subjective, vous ramenant en vous-mêmes, dégagera leur substance religieuse de son enveloppe humaine, pour en tirer la vie intérieure, la communion avec Dieu, où religion et morale s'identifient. La norme de la foi ne réside donc ni dans les textes écrits, ni dans l'autorité ecclésiastique qui les valide, mais dans la conscience qui les interprète et les vivifie. La conscience individuelle est de soi le véritable organe de la dogmatique, en décidant pour le croyant les symboles religieux les plus aptes à alimenter en lui la vie spirituelle.

La théologie de Schleiermacher a suivi directe-

ment jusqu'ici les données kantiennes, mais arrivée à ce point exact, elle va les dépasser.

Kant, en effet, après avoir ramené à l'intuition subjective, au dedans, le domaine de la morale et de la religion, et à l'analyse objective, au dehors, le domaine de la science, laisse la racine de leur opposition dans le mystère de la nature des choses. Schleiermacher, voyant dans cette opposition même une contradiction fondamentale, prétend résoudre le problème en ramenant l'unité à une culture générale, où la raison scientifique, la conscience et le cœur s'entr'aident pour contribuer à nos développements. Cette synthèse définitive s'opère par l'union intérieure du fini et de l'infini, qui, plaçant l'homme dans une dépendance absolue à l'égard de Dieu, réalise, à la racine de l'être, l'unité humaine et divine. C'est la révélation de l'âme à elle-même, achevée par la révélation chrétienne.

Cette conception a paru à certains entachée de panthéisme. Le profond sentiment de responsabilité individuelle, qui caractérise Schleiermacher, le défend contre cette accusation. Il faut pourtant reconnaître que sa conclusion métaphysique est dénuée de la critique rigoureuse qu'il applique à l'histoire sacrée. C'est que Schleiermacher est artiste et poète dans sa théologie, plus encore que philosophe. Il développe sa thèse avec une ardeur de sentiments et une beauté d'images, qui laissent à distance l'austère sobriété des maîtres. Mais, à ce

titre même, il exerce sur les âmes religieuses de son temps une influence, qui passera bientôt de la théologie allemande à la théologie française, en raison des rapports constants qui lient alors les deux pays.

CHAPITRE XV

KANT EN FRANCE

A l'époque où nous revenons, la France et l'Allemagne se touchant à la frontière, l'Alsace leur sert de lien. Strasbourg est un centre où les étudiants, des deux côtés du Rhin, fraternisent à l'Université, dans des études communes. Aussi, dès avant la Révolution, le nom de Kant est connu en France, cité dans de nombreuses thèses, d'une façon toutefois le plus souvent hasardée et même inintelligible, sa dialectique n'étant pas d'un abord aisé.

En France, d'ailleurs, à la fin du XVIIIe siècle, la politique domine la philosophie. La vieille monarchie, qu'aucune réforme ne renouvelle, tombe de vétusté et la Révolution grandissante absorbe la nation. C'est plus tard seulement, quand l'ordre sera rétabli, que les esprits, reprenant possession d'eux-mêmes, retourneront aux grandes études. Kant alors prend sa place.

Charles de Villers est un de ceux qui, par ses

traductions et ses commentaires, ramène à lui l'attention. Particulièrement préoccupé du point de vue moral et religieux, il aperçoit dans le dualisme kantien de nouveaux arguments en faveur de l'existence de Dieu ; mais il n'approfondit pas cette théorie et ses aperçus restent vagues. En 1800, François de Neuchâteau présente à l'Institut, avec éloges, plusieurs fragments de la métaphysique kantienne, sous ce titre : « Choix de divers morceaux propres à donner une idée de la philosophie de Kant, qui fait tant de bruit en Allemagne, » tandis que Desttutt de Tracy, à peu près à la même époque, s'efforce, dans un autre mémoire, de montrer contradictoirement la dialectique kantienne comme une fausse décomposition de notre faculté de connaître. Toute la pléiade des philosophes du temps prend part à cette dispute, qui reste d'ailleurs superficielle et confuse.

De Gérando est le premier qui, mettant en lumière l'inintelligence et la pauvreté de l'école empiriste, comprend l'importance de l'œuvre du maître et rend hommage à l'originalité de son génie. Mme de Staël, liée avec de Gérando, sans entrer dans la métaphysique du maître, est touchée par son inspiration morale et en parle, dans son livre *De l'Allemagne*, avec un enthousiasme qui contribuera à y ramener l'attention. Benjamin Constant la suit dans cette voie.

C'est plus tard seulement, toutefois, sous la Res-

tauration, puis sous le gouvernement de juillet, que l'œuvre de Kant arrivera à prendre en France sa grande place, grâce à Cousin, à Tissot, à Barni, à Paul Janet qui la traduisent et l'exposent dans des cours publics, des leçons, des livres ; grâce surtout à Renouvier qui l'approfondit, en analyse les diverses phases et qui, tout en la modifiant sur quelques points, ne cesse de s'en inspirer (1).

Avec la révolution de 1848, les esprits se détournent de la philosophie, et le coup d'Etat qui lui succède ne la favorise pas davantage.

Un grand silence se fait alors dans la nation écrasée. Plus de vie publique, de réunions orageuses, de débats éclatants sur les grandes questions. Un régime, moitié militaire et moitié policier, servi par des tribunaux arbitrairement constitués, maintient pendant plusieurs années la menace sur toutes les têtes. Peu à peu cependant une détente s'opère, on se ranime, on rentre en possession de soi et la vie intellectuelle reprend d'autant plus d'activité qu'elle a paru plus éteinte. Les graves préoccupations, les hautes études retrouvent leur place. De nombreux organes de publicité, des revues philosophiques exposent les problèmes. Kant est étudié sous ses divers aspects, particulièrement dans la *Morale indépendante*, et sa critique

(1) Voir pour toute la critique de cette époque, l'avant-propos de M. Picavet à sa traduction de la *Critique de la raison pratique*. (Félix Alcan, 1902.)

pénètre de plus en plus la science et la philosophie; elle s'exerce aussi sur les conceptions religieuses.

Loin de porter atteinte au principe de la foi, Kant le purifie et l'élève en l'affranchissant de toutes les autorités du dehors pour le ramener à la vie intérieure religieuse. Toutefois cet affranchissement même, heurtant les traditions ecclésiastiques, désoriente nombre d'âmes pieuses. Le catholicisme lui reste fermé et le protestantisme, au moins dans sa fraction orthodoxe, s'en défie. Les libéraux lui sont plus ouverts.

Si le rationalisme de Coquerel écarte le kantisme, comme déplaçant le point de départ de la conception chrétienne, le mysticisme de Samuel Vincent le rejoint par Schleiermacher. Samuel Vincent, peu métaphysicien de sa nature, ne s'est jamais plongé dans la dialectique ardue de la raison pure; mais il en saisit instinctivement le principe et s'en inspire, sans le formuler. Son influence est grande dans son groupe et la bonne semence y germera. De plus en plus, les protestants libéraux passent d'un rationalisme sec et froid au culte intérieur vivant de l'âme. On peut juger de ce mouvement en comparant le *Christianisme expérimental* d'Athanase Coquerel père aux *Souvenirs et méditations* d'Athanase Coquerel fils, publiés au moment où il fut exclu de l'Eglise nationale par l'intolérance de l'orthodoxie (1864).

Dans cette orthodoxie même, si farouche, nous verrons pourtant aussi l'évolution peu à peu s'accomplir par le seul fait d'un milieu intellectuel plus étendu. Le principe même de la Réforme, ramenant la foi à l'expérience intérieure religieuse et à la libre interprétation de l'Ecriture, est une mise en demeure pour la conscience individuelle, un perpétuel aiguillon.

Si les masses ignorantes et aveugles peuvent accepter passivement la foi traditionnelle sans s'interroger même sur la valeur d'une tradition, constituée par les conciles catholiques et arbitrairement remaniée par les réformateurs, comment la question ne se poserait-elle pas devant ceux que la pensée réfléchie porte sans cesse à scruter les problèmes ?

L'esprit protestant, quoi qu'on fasse, est en soi un esprit de recherche. Le livre sacré ouvert devant lui, le croyant l'interroge. Il y trouve, sans doute, la sève immortelle : mais dès qu'il essaie de l'immobiliser dans des formules ou de l'objectiver dans des institutions, l'absolu de la vérité lui échappe. Une douloureuse incertitude s'empare alors de lui. Cette tradition qui, pendant tant de siècles, a inséparablement uni la vie intérieure religieuse à son symbole intellectuel, lui apparaît tout d'un coup comme une inconsciente idolâtrie; le mécanisme même de la formule, la répétition des mots, des gestes, des images, l'étreignent au point que les premières lueurs de la libération lui semblent des

tentations coupables de l'orgueil humain. Il s'en accuse, s'efforce de les rejeter, de les vaincre. Vainement, toutefois ; elles reviennent, le poursuivent, l'assiègent; c'est une hantise. Ebranlé, il s'adresse alors timidement à un coreligionnaire ami, un pasteur peut-être, lui demande du réconfort. Mais, tantôt il se heurte à une argumentation autoritaire, qui a perdu pour lui sa valeur, tantôt il rencontre un état analogue au sien et le doute se nourrit du doute.

Des groupes se forment en vue de creuser l'angoissant problème. On se réunit discrètement, car il ne faut pas scandaliser les simples. Les questions posées, on commente les textes, on interprète, on épilogue, on cherche le fin du fin, admettant ceci, rejetant cela et on sort à l'ordinaire de ces petits cénacles un peu plus hérétique qu'on y est entré.

Cet état d'âme se manifeste particulièrement dans l'orthodoxie après les synodes de 1848 et 1849 qui ont soulevé tant de polémiques, remué tant d'idées. Je l'ai connu au sein même des Eglises libres du Réveil, si étroites pourtant doctrinalement, mais si sincères, si vivantes. Je l'ai connu, j'y ai participé et en remontant plus haut, on le trouvera dans les écoles même de théologie. A cette époque, en effet, un grand nombre de pasteurs et de professeurs, allant terminer leurs études en Allemagne, en rapportent des doctrines singulièrement élargies, on peut même dire hétérodoxes, leurs écrits et leurs

prédications en portent ostensiblement la marque. Qu'on compare l'orthodoxie protestante au moment où, après le rétablissement de l'Eglise, elle se reconstitue dans la rigueur virginale des formules calvinistes, ou encore plus tard, à l'époque du Réveil, quand elle nous donne dans Gaussen son expression la plus exclusive; qu'on la compare à celle des Charles Secrétan, des Vinet, des Ph. A. Stapfer, des Edmond de Pressensé, et on aura la mesure d'une évolution, qui s'inspire plus ou moins directement de la philosophie kantienne. Charles Secrétan, si on suit les mouvements souvent contradictoires de cet esprit orageux et puissant, en témoigne dans toute la série de ses importants travaux et particulièrement dans l'opuscule sur la *Méthode*, Edmond de Pressensé, dans son *Histoire des origines du christianisme* et dans la polémique de sa vie militante; Vinet, âme pieuse, noble, élevée, plutôt qu'esprit philosophique, dans sa *Critique morale et littéraire* et dans sa pénétrante prédication; Stapfer, dans ses rares écrits et surtout dans sa grande activité chrétienne.

Nul plus que Ph. A. Stapfer n'a contribué à pénétrer l'orthodoxie de ce souffle nouveau. Né en 1766 d'un pasteur de Berne, unissant des tendances pieuses à la clarté et à la fermeté de l'esprit philosophique, Stapfer fait avec un grand sérieux sa théologie en Allemagne, sans toutefois s'égarer dans le sentimentalisme vague, qui y est

alors fort répandu. Dès le début de ses études, Kant est devenu son maître et il restera tel jusqu'à la fin. Stapfer a peu écrit. On a de lui deux volumes de *Mélanges* écrits dans une langue fortement germanisée, précédés toutefois d'une introduction de Vinet qui en facilite singulièrement l'étude. Le kantisme, aux yeux de Stapfer, est la formule définitive de la philosophie chrétienne et il expose cette thèse, en faisant de la dialectique du maître une analyse remarquablement claire et serrée.

La critique de la raison pure, de l'impératif catégorique, ramenant à une origine nouvelle la science et la religion, formera dès lors la base de sa théologie. Sa foi très personnelle se concentre dans la personne du Christ, modèle idéal que le Créateur avait devant les yeux lorsqu'il appela notre race à l'existence. Le Christ, dans son individualité humaine, représente la perfection du bien, l'incarnation de la suprême justice. Promulgateur de la loi morale, il n'a pas besoin de miracle pour légitimer sa mission. « L'austère sainteté, dont il nous présente le type auguste, en témoigne d'une manière irrécusable. » (1)

Dans sa *République morale* écrite en latin, Stapfer nous montre une humanité renouvelée avec le Christ pour législateur. La *République morale* est le type d'une communauté religieuse, église idéalisée représentant d'une manière de plus en plus fidèle,

(1) *Mélanges*, t. I, p. 156.

à mesure qu'elle se développe, la cité de Dieu. « Le principe du mal consiste dans le penchant à subordonner les décrets de la raison pratique au besoin de la sensibilité, » c'est-à-dire à renverser l'ordre moral en subordonnant la vie spirituelle à la vie sensible.

Stapfer ne nie pas le miracle extérieur, mais il ne l'invoque jamais. Sa conception subjective et intuitive du christianisme a toujours dominé « les révolutions de sa pensée et les phases de sa théologie. » (1)

La vie de Stapfer a été un noble et constant effort tendant à l'application de cette doctrine. Membre de l'Institut politique de Berne, il fonde tout son enseignement religieux sur le kantisme. Après l'occupation de la Suisse par les armées françaises, délégué de son pays auprès du Directoire, il entre en rapport, à Paris, avec tout le protestantisme de marque et s'attache à rapprocher l'esprit français et la science germanique. Ses relations suivies avec Charles de Villers, Mme de Staël et Samuel Vincent en témoignent. Au milieu des troubles politiques de son pays et du nôtre, fidèle à ses idées, la liberté reste pour lui en même temps un droit de l'homme et « une pensée de Dieu. » Il la réclame comme la seule atmosphère « où puisse prospérer la plante humaine et divine. »

(1) Vinet, p. ix.

Prenant une grande part à l'organisation des Sociétés de bienfaisance et d'instruction populaire qui surgissent alors de toutes parts dans le protestantisme restauré, il insiste sur ce point qu'il faut « faire l'éducation des éducateurs. » Si les institutions libérales facilitent la régénération intérieure de l'homme, elles ne la créent pas. Le germe en est dans la conscience. Stapfer est un des rares hommes qui, placés entre les orthodoxes et les libéraux, reconnaissent le bien de chacun d'eux, sans jamais consentir à entrer dans leurs querelles. Lié avec Samuel Vincent, il lui reste fidèle tout en vivant dans l'intimité des principaux représentants de l'orthodoxie et en prenant une part directe et active à toutes les œuvres du Réveil.

C'est que cet esprit « consommé dans l'analyse, » nous dira Vinet, « était en même temps compréhensif et synthétique. » Saisissant les choses, non dans l'idée abstraite que nous nous en formons, mais dans le milieu vivant où elles se manifestent, il en aperçoit la complexité que l'abstraction nous dérobe. C'est l'abstraction qui produit l'esprit de secte, en nous enfermant dans un absolu artificiel, étranger à la vie. La piété de Stapfer est une synthèse qui le sauve de l'analyse orgueilleuse et de la dialectique inféconde. « Sa logique est trempée d'onction, sa métaphysique tressaille. » (1)

(1) VINET, *Mélanges*, p. IX.

Aussi, dans le courant de sa vie si active, ne le voyons-nous jamais toucher au dogmatisme. Tout en se refusant d'ailleurs à une propagande doctrinale, il exerce sur tous ceux qui l'approchent la puissance communicative de son large esprit et de sa forte conscience. La jeunesse surtout en reçoit et en garde l'empreinte.

Stapfer mort en 1840, Frédéric Monod et Grandpierre prononcent sur sa tombe des paroles pleines d'émotion. Le premier, il est vrai, s'efforce de le rattacher à la plus étroite orthodoxie, mais le second garde sur ce point une respectueuse réserve, dont nous lui savons gré.

On ne juge pas un homme sur quelques paroles, suggérées peut-être à sa dernière heure par la foi d'un ami dont l'ardeur trahit l'aveuglement; on le juge d'après la constitution de son esprit et la constante pratique de sa vie.

Stapfer a toujours été moins théologien que philosophe : c'est un grand chrétien et un grand moraliste. Pour ce qui est de son orthodoxie, Kant nous en donne la mesure.

CHAPITRE XVI

L'ÉVOLUTION PREND UNE ASSISE PHILOSOPHIQUE

La commune erreur des deux partis, qui se partagent le protestantisme français, consiste à croire qu'on peut ramener à la raison analytique la démonstration des vérités religieuses : les orthodoxes, en partant d'une conception artificielle de l'absolu, développée par une dialectique non moins artificielle des idées ; les libéraux, en déduisant ce même absolu de faits extérieurs et relatifs. La critique de la raison pure met au jour l'inanité de cette double argumentation. L'intuition seule nous donne l'absolu, dans la morale impérative et dans la foi religieuse, avec le sentiment d'une réalité spirituelle supérieure à toutes les réalités positives. En remontant à sa source, nous découvrons le Dieu esprit et vie, dont nous affirmons intuitivement l'existence, comme nous affirmions la nôtre propre sans pouvoir l'analyser. La critique kantienne qui a sa source dans la nature vivante

des choses, non dans la pure abstraction, a mis ces vérités au jour d'une manière évidente, et le synode de 1872 ne les entamera pas.

Ce synode représente une protestation de l'esprit traditionnel contre les excès de la critique, manifestés dans la *Revue de Strasbourg*. Un acte d'autorité dans l'ordre des faits, toutefois, ne saurait rien résoudre dans l'ordre des idées. Après donc comme avant, les deux partis gardent, chacun, ses positions et ses vues, tout en se sentant gravement atteints par la critique kantienne, soit directement, soit à travers la théologie allemande. Un double ébranlement s'ensuit.

La translation de la faculté de Strasbourg à Paris, après la guerre, accroît ce mouvement (1). La plupart de ses maîtres, d'origines variées, luthériens, néo-orthodoxes, néo-libéraux, unissant à la nouvelle théologie une piété vivante et sincère, entrent en rapport dans l'Eglise avec les deux partis, et peu à peu, tout en gardant officiellement leur dénomination particulière, ces partis se rapprochent. Si quelques individualités restent encore attachées aux

(1) Cette translation a eu lieu le 1er juin 1877, sous le ministère Waddington, dans les bâtiments de l'ancien collège Rollin, puis de là, en 1879, au boulevard Arago sous le ministère de Jules Ferry. Les principaux maîtres de cette Faculté sont : le doyen Frédéric Lichtenberger, puis le doyen Auguste Sabatier, Albert Matter, Philippe Berger, qui la suivent dans sa nouvelle résidence. On leur adjoint deux professeurs de l'Eglise réformée à tendance libérale : Viguié de Nîmes, Bonet Maury de Paris et quatre maîtres de conférences : Ménégoz, Edmond Stapfer, Massebau et Maurice Vernes.

vieilles formules, la plupart évoluent sous l'influence de l'esprit kantien et le public les suit.

Qu'on relise, de cette époque, la *Revue Chrétienne* dirigée par Edmond de Pressensé et, du même auteur, les *Problèmes de la connaissance religieuse* (1883), après l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise* (1858-1877) et toute sa polémique sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Qu'on relise Eugène Bersier, son collègue dans le pastorat à la chapelle Taitbout et son collaborateur à la *Revue Chrétienne*, notamment sa remarquable *Introduction au Synode de 1872*, ses pages sur l'*Histoire des Huguenots*, la collection de ses sermons et conférences. Qu'on consulte l'*Encyclopédie des Sciences Religieuses*, qui commence à paraître en 1873 et où Lichtenberger a fait preuve de tant de savoir et d'esprit religieux ; qu'on suive la pensée d'Ernest Dhombres, rédacteur du *Christianisme au* XIXe *siècle*, dont l'âme pieuse domine la sécheresse de toutes les formules. Que, d'autre part, chez les libéraux, on revienne aux travaux de Pélissier, d'Emile Roberty, d'Aristide Viguié, de Charles Wagner, d'André Bertrand et que, d'une génération à l'autre, on compare les pères aux enfants : François Puaux, par exemple, dans les *Dragons d'autrefois* et *les Rongeurs d'aujourd'hui* à son fils Frank qui a dirigé la *Revue Chrétienne* après Edmond de Pressensé dans un esprit si ouvert et si large ; Charles Bois, dans la rédaction de la *Con-*

fession de foi du synode de 1872 et le *Rôle de la morale dans la recherche de la vérité* à son fils Henri Bois, dont l'œuvre profondément religieuse révèle une âme beaucoup plus attachée à la vie intérieure qu'à la défense du dogme; puis Albert Réville qui, pendant vingt années, a exposé au Collège de France, et dans la *Revue des Deux-Mondes* l'histoire des religions avec tant de savoir et d'autorité, mais sans aucun esprit mystique, à Jean Réville dans son étude sur le quatrième évangile et ses conférences de Genève; Athanase Coquerel père enfin, dans le *Christianisme expérimental*, à Athanase Coquerel fils, dans les *Sermons et Méditations;* et on aura la mesure du chemin parcouru. N'oublions pas non plus que, nombre d'années auparavant, Samuel Vincent avait ouvert la route. Samuel Vincent n'est pas un métaphysicien, il ne s'est point plongé dans la dialectique laborieuse de la raison pure; mais il pénètre l'impératif catégorique sans le formuler; l'Evangile lui a tout appris; il rejoint Kant par ses successeurs, les théologiens anglais et allemands.

Nous pourrions en citer bien d'autres, s'il ne fallait se restreindre et si nous n'étions limités au protestantisme français. Il est pourtant quelques théologiens génevois et lausannois, à peine étrangers à la France puisqu'ils parlent sa langue et sont toujours demeurés en communion religieuse avec elle, dont il est juste de rappeler, une fois de plus ici, les travaux et l'influence. Au premier rang,

les belles œuvres de Vinet, Auguste Bouvier dont la dogmatique, publiée par Emile Roberty, marque si bien la transition de l'ancienne tradition à la nouvelle, les fortes œuvres de Charles Secrétan, celles aussi d'Astié.

C'est toutefois un des nôtres, un Français bien Français, descendant des Huguenots, Auguste Sabatier (1), doyen de la faculté de Paris, qui résume ce mouvement dans deux œuvres maîtresses : *Esquisse d'une philosophie de la religion* et *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*. Cette œuvre maîtresse marque le point décisif de l'évolution.

(1) Né à Valla (Ardèche), en 1839.

CHAPITRE XVII

SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

Au milieu de ces émotions, de ces travaux, de ces recherches, survient la séparation de l'Eglise et de l'Etat. C'est, pour le protestantisme français, en même temps une libération et une épreuve. Une libération, peut-on dire, non que depuis 1830 le protestantisme en France ait sérieusement souffert de la domination ou de la malveillance de l'Etat.

Représentant dans le pays une minorité libérale et modérée nullement révolutionnaire, vivant d'ailleurs assez à part, il n'inspire pas d'ombrage aux pouvoirs publics ; il leur reste plutôt étranger. Aussi s'accommode-t-il volontiers d'une union qui le soutient, sans lui apporter d'entraves. Les protestants ne demandaient donc pas la séparation. Toutefois, comme elle correspond à leur principe de liberté et de responsabilité individuelle, le jour où elle s'impose, ils l'acceptent

virilement, avec les charges et les sacrifices qu'elle comporte. L'élan est unanime. Dans tous les rangs, se couvrent les listes de souscription, les riches cités venant en aide aux campagnes pauvres. Ce libre et volontaire élan transforme la charge en bienfait ; le sentiment que l'Eglise repose désormais sur ses propres membres réchauffe leur zèle et fortifie leur fidélité. La nouvelle loi d'ailleurs est plus libérale que l'ancienne, plus respectueuse de la pure spiritualité. Les conditions civiles des sociétés cultuelles ne touchant ni à la foi, ni au culte, ni à la discipline, ces sociétés librement constituées par les croyants deviennent le corps de l'Eglise. Rien n'est donc changé dans l'organisation générale du culte, excepté le mot. Après, comme avant, les fidèles élisent leurs pasteurs, leurs administrateurs, leurs conseils. L'électorat même s'élargit dans un esprit de justice, en admettant le vote des femmes, qui ont toujours contribué si généreusement à l'œuvre pratique, comme à l'œuvre spirituelle de l'Eglise. Aucune intrusion de l'Etat dans ce domaine, sous forme d'autorisation ou de confirmation, aucune entrave dans la convocation, la composition, l'activité des assemblées petites ou grandes, consistoires, synodes, unions régionales et unions nationales. L'intervention même du conseil d'Etat, en cas de litige entre plusieurs sociétés cultuelles, n'a rien de menaçant, l'arbitrage volontaire n'étant point

exclu. Les restrictions touchant au régime financier et à la comptabilité constituent, il est vrai, et bien gratuitement, une véritable gêne administrative, mais une gêne, seulement.

Le seul point regrettable et non justifié est l'interdiction aux sociétés cultuelles de recevoir des dons et legs pour les pauvres et même de faire dans leur budget la part de la charité. On peut toutefois en espérer plus tard la modification et, en attendant, l'exclusion est atténuée par la faculté pour les fidèles de créer des institutions de bienfaisance reconnues d'utilité publique. Dès le lendemain de la séparation, en effet, le Conseil d'Etat admettait ces créations.

Que l'on compare maintenant cette loi à l'ancienne. Sous le régime de celle-ci, les conditions de l'électorat paroissial étaient imposées par le pouvoir civil, et le gouvernement refusant obstinément à l'Eglise la libre convocation des synodes officiels, la forçait à vivre sous le régime ecclésiastique presbytéral, créé par le Premier Consul. Elle ne pouvait, sur aucun point, modifier son organisation administrative (1).

La nouvelle loi, non seulement reconnaît ce droit

(1) Voir la très intéressante réponse de M. Lacheret, pasteur de l'Eglise réformée, président de la commission permanente des Eglises réformées évangéliques de France, au docteur Kuyper, professeur de théologie à l'université libre d'Amsterdam, au sujet de la séparation. (*Journal des débats*, 20 mars 1907 et nos suivants.)

C'est dans ces lettres si claires, si fermes et d'une si belle allure, que nous avons puisé tous nos renseignements.

à l'Eglise réformée, mais elle accorde, à toute société d'évangélisation, la liberté d'ouvrir, parallèlement à l'église, un lieu de culte et de prière, sans autorisation du gouvernement.

Ainsi, la pleine liberté s'étendant de l'Eglise historique et traditionnelle à toutes les Eglises, librement fondées sous l'inspiration de l'Ecriture, les protestants français ont pu traiter la nouvelle loi de libératrice.

CHAPITRE XVIII

RETOUR SUR LE PASSÉ
L'ÉVOLUTION CONDUIT A UNE ASSISE RELIGIEUSE

La séparation de l'Eglise et de l'Etat ouvre une ère nouvelle au protestantisme français. Leur tâche devient plus lourde. Il leur suffira toutefois de prendre confiance, d'embrasser du regard un passé dont ils ont le droit d'être fiers. Non que l'orgueil doive jamais nous aveugler sur la faiblesse inhérente à l'humaine nature, mais ici l'inspiration part de plus haut. Devant cette poignée de croyants toujours prêts à mourir pour leur foi et qui souvent en meurent, c'est à l'Evangile librement interprété que nous reportons l'hommage. La grandeur de la lutte vient de ce qu'elle n'a eu pour objet aucun accroissement de pouvoirs ou de biens terrestres, mais la restitution d'un héritage sacré. Un des articles de la confession de foi ordonne une soumission entière au Prince dans l'ordre civil ; nul ne l'a jamais mis en ques-

tion. Au milieu des supplices, « les religionnaires » ne cessent de se proclamer, bons et loyaux sujets, et d'en appeler à « la justice du Roy, que certainement on trompe. » Aucun crime parmi eux accompli dans l'ombre, à l'abri des désordres du temps; aucun cri de haine ou de vengeance. Se remettant au Dieu puissant qui les éprouve, les aime et leur prépare des compensations immortelles, ils prient et attendent, serrés spirituellement les uns contre les autres, se consolent, s'entr'aident. Cette première phase est celle de l'héroïsme.

Les années, les siècles passent. La persécution, fatiguée d'elle-même, se relâche peu à peu. Sous le poids de ses injustices et de ses désordres, la vieille société fléchit à son tour, la nation lui demande des comptes ; c'est l'heure de la délivrance.

Les « religionnaires » tout en rendant grâce à la Révolution, en condamnent résolument les excès. Leur chef, Rabaut-Saint-Etienne, paye de sa tête cette réprobation généreuse. Le Directoire succède à la Convention, puis, au Directoire, le Consulat. Bonaparte, en rétablissant l'ordre public, marque son impartialité en faisant à l'Eglise réformée, à côté de l'Eglise catholique, une place officielle dans la nation et en appelant à la rétablir ses propres membres. Ceux-ci, dispersés sur toute la surface du royaume, se connaissant à peine, répondent difficilement à l'appel, puis, se rejoignant enfin, ils se mettent à l'œuvre, reconnaissants et

joyeux, sous la direction de leurs chefs. C'est l'heure de la réorganisation.

Dans le premier épanouissement de la délivrance, l'action de grâces suffit à la piété, les temples relevés retentissent de chants et de prières; la théologie reste muette et, quand elle réapparaît, la grande fraternité couvre ses subtilités et ses dissidences. Plus tard seulement, sous une inspiration étrangère, affectant un caractère absolu, elle provoquera des discordes. La raison analytique d'ailleurs ne pouvant rien démontrer dans l'ordre intuitif de la foi, les luttes théologiques, stériles en soi, produiront au moins un résultat critique. Désespérant mutuellement de se convaincre, on s'agenouille, on prie, et, la religion étant une vie, on y croit, en la sentant palpiter. Ainsi, par le seul fait de l'évolution, la foi intérieure et vivante, se dégageant de ses représentations formelles et abstraites, nous conduit à l'unité spirituelle, dont la séparation de l'Eglise et de l'Etat facilitera l'éclosion, en nous laissant entièrement à nous-mêmes.

Après la rupture du lien légal qui, la veille encore, maintenait officiellement dans un même corps les deux partis religieux en opposition doctrinale, on s'attendait à voir ces partis se reconstituer librement dans une mutuelle indépendance. Mais un faisceau de sentiments intimes et profonds, plus forts que tous les raisonnements logiques,

les rivent l'un à l'autre : c'est l'esprit même de la Réforme, le contact permanent avec l'Ecriture librement interprétée, mais sous une inspiration commune; c'est surtout ce long passé de souffrances et de luttes, rattachant mystérieusement entre elles les générations. Voilà ce que rien d'extérieur ne saurait anéantir. La séparation à peine prévue, en effet, ces sentiments se lèvent.

Quand, après le synode de 1872, le parti orthodoxe organise ses synodes officieux, il espérait que « le jour se lèverait bientôt où les descendants des huguenots temporairement séparés se retrouveraient dans une organisation commune. »

Plus tard, en 1896, les représentants de cent quatre consistoires, réunis à Lyon, votaient à l'unanimité un ordre du jour du professeur Jalabert, demandant le rétablissement du régime presbytérien synodal et, en 1899, une proposition de M. le pasteur Lafon, tendant au rétablissement du synode général, conformément au projet arrêté par le synode de 1872, obtint l'adhésion presque unanime de la deuxième conférence de Lyon. Le projet toutefois échoua devant le refus de l'Etat, dont l'autorisation est nécessaire (1).

L'émotion s'accroît à mesure que l'heure approche. En 1905, un synode officieux réuni à Reims décide à une voix de majorité, malgré l'opposition persistante de la droite orthodoxe, la convoca-

(1) Discours de M. le pasteur Ducroire.

tion, au lendemain de la séparation, d'une assemblée générale des Eglises réformées. Quelques mois plus tard, à Montpellier comme à Reims, le même vœu est exprimé.

La loi votée par les Chambres, M. Wilfred Monod, pasteur à Rouen, s'appuyant d'un groupe d'Eglises d'esprit modéré, intervient entre les orthodoxes intransigeants et les libéraux et propose une réunion générale à Jarnac, pour chercher une nouvelle base d'entente.

Cette réunion a lieu le 4 octobre 1906.

M. Wilfred Monod, président de la commission d'initiative, expose dans un rapport l'état troublé des esprits et l'aspiration générale vers une foi commune et vivante. « Groupés, dit-il, non plus sur le terrain ecclésiastique, mais sur le terrain des expériences et des ambitions chrétiennes, nous sommes d'accord pour affirmer que les croyants et les Eglises doivent chercher la véritable unité dans l'union des cœurs : volonté commune de repentance morale, de réveil spirituel, de rénovation théologique et de réformes sociales. » Il importe aux individus comme aux Eglises de manifester cet accord latent par « une déclaration religieuse, une discipline pastorale, un programme, un idéal d'évangélisation. »

La proposition acceptée, un projet de déclaration s'ensuit, lequel « écartant l'uniformité des dogmes, fonde l'unité sur la valeur religieuse unique

de la Bible, document des révélations progressives de Dieu, et sur la personne du Christ dont la Bible témoigne. Le Christ, fils du Dieu vivant, don suprême du Père à l'humanité souffrante et pécheresse, qui, par sa vie sainte, son enseignement, sa mort sur la croix, sa résurrection, son action permanente sur les âmes, sauve parfaitement tous ceux qui par lui s'unissent à Dieu, et leur impose le devoir de travailler à l'édification de la cité de justice et de fraternité. »

Ces termes, d'ailleurs, empruntés aux évangiles, sont laissés à la libre interprétation de la conscience du croyant, lequel s'attachera à les harmoniser avec les règles de la méthode scientifique, en vue d'une réconciliation de la pensée moderne et de l'Evangile. « Le caractère progressif de la révélation divine laisse libre champ aux découvertes de l'exégèse, mises en lumière par l'histoire des religions comparées. »

La discussion qui précède le vote de cette déclaration est des plus orageuses, l'orthodoxie se sentant entamée. On craignait même un échec, quand Ch. Wagner se lève et, obéissant à son inspiration ou plutôt « à l'inspiration de l'esprit, » fait la déclaration suivante :

« Unissant dès longtemps dans ma personne et mon expérience religieuse ce qui se combat et s'exclut dans le protestantisme, j'ai réalisé cette unité dans la communion de celui qui disait : « *Je suis le*

cep et vous êtes les sarments. » Elevé dans l'orthodoxie, je ne frapperai pas le sein de ma vieille nourrice. Si, depuis lors, j'ai passé par d'autres chemins de l'expérience intérieure et de la vie, c'est pour arriver à reconnaître le même Evangile et la même inspiration, sous des formes différentes. Rencontrant des hommes également chrétiens, qui se combattaient parce qu'ils ne se comprenaient pas, j'arrivais à les concilier, en filtrant leurs pensées à travers mon âme.

« Dans l'esprit de celui qui a dit « *Je suis la vérité*, » il y a un merveilleux pouvoir de réduire au même dénominateur les fractions les plus diverses de l'humanité. Là où les calculs humains échouent et perdent leur pouvoir, si le grand Maître des âmes vient à passer, il réalise la promesse : *un seul berger et un seul troupeau*. Nous sommes venus ici, disciples du même Sauveur, en qui Dieu habite dans sa plénitude. Fils du même crucifié, nous avons tous la même passion pour l'éternel Vivant et Contemporain, et la même foi en lui. L'heure, qui unit nos mains en un pacte cordial, n'est pas une heure qui sonne au cadran d'une petite ville de province, c'est une heure éternelle.

« Nous l'avons lu et médité, votre émouvant message, il a réveillé en nous les plus vivantes, les plus mystérieuses expériences de la foi. A travers toutes les profondeurs de mon humanité, à travers l'héritage conquis au Golgotha, et

les liens qui nous rattachent à Calvin et à Luther, je sens en cet instant circuler un courant généreux. Je sens remuer en moi les cendres des pères redevenues vivaces. Venus de l'Orient et de l'Occident, du Nord et du Midi, des horizons les plus opposés de la pensée, nous sommes réunis dans cette assemblée, comme le sont en une fournaise des minerais divers et, par la puissance du feu qui nous éprouve et mêle nos diverses terres, nous aboutissons à la synthèse. Du creuset où nous réunit l'amour et la douleur, coulera brillant un seul métal : l'or pur de la doctrine chrétienne, fondement de la vie en laquelle nous communions... L'Invisible qui est au milieu de nous, plus puissant que tout ce qui est contre nous, préside lui-même à l'union, en garantit la sérénité et la durée. Ecoutons le Christ nous dire : «Mes enfants, je suis là ! ne craignez rien, croyez seulement ! »

A ces dernières paroles, l'assemblée debout, frémissante, applaudit longuement. Des docteurs, des pasteurs, des magistrats sanglotent comme de petits enfants; on se rapproche, les mains se joignent; on se serre les uns contre les autres. « Il y a des larmes sur bien des visages, s'écrie le président, Dieu besognait dans nos âmes, quand son esprit a parlé par la bouche de M. Wagner. » Le passage à la discussion des articles est repoussé. Surmontant son émotion, le président lit la décla-

ration de principes et spontanément, sans qu'on puisse dire d'où est parti le mouvement, l'assemblée tout entière se lève pour l'écouter debout.

Minute solennelle! La déclaration est votée à l'unanimité. En une prière ardente, M. le pasteur Schultz remercie Dieu des joies supra-terrestres éprouvées par tous, à l'heure où se scelle l'union dans l'amour commun pour le Christ. Après le chant du choral de Luther, et pendant une suspension de séance, les mains se serrent à nouveau, des paroles d'affection réciproque s'échangent. Plus de préventions, plus de pensées d'amertume, illuminations d'en haut, ravissement de l'amour fraternel. Rappelant le cantique de Siméon, un vieillard s'écrie : « Maintenant je puis mourir! »

A la suite de cette réunion émouvante, on tire de la déclaration qui vient d'être votée des statuts, qui là reproduisent article par article, et on décide qu'un synode des Eglises réformées sera tenu à Mazamet, le mardi 9 avril, en vue de former une union fédérative des Eglises réformées, sur une base exclusivement spirituelle de foi et de vie.

Ce synode se tient au lieu et au jour dits, on y propose plusieurs projets d'organisation pratique, visant l'union libre des Eglises et non une identification, contraire au principe de la Réforme. Plusieurs projets sont présentés. Celui qui semble correspondre le plus exactement à cette conception

est une délégation des sociétés cultuelles, laquelle, tout en s'unissant sur la base spirituelle déterminée par le vote de Jarnac, réserve à chaque Eglise « la pleine liberté de son organisation intérieure. » L'association générale se réclamant de la parole : « La lettre tue et l'esprit vivifie, » se fonde conformément aux lois du 1er juillet 1901 et du 9 décembre 1905, sous le titre d'« Union des Eglises réformées de France. » Puis, elle fait un appel dans le protestantisme français à tous les croyants et à toutes les Eglises. On y répond lentement; mais le principe est posé. L'avenir lui appartient et c'est vers l'avenir que nos regards se lèvent.

CHAPITRE XIX

CONCLUSION

L'évolution du protestantisme français, au milieu de ses diversités ecclésiastiques et dogmatiques, le mène donc à chercher l'union dans la pure vie spirituelle, la vie intérieure avec Dieu par le Christ. Si une telle union semble plus accessible entre les Eglises de libre examen qu'avec les Eglises d'autorité, ne pourrait-elle cependant s'étendre à toutes les formes du christianisme ?

Le point essentiel, en effet, qui sépare les Eglises d'autorité des Eglises de libre examen, tient à ce que les premières, concentrant le spirituel et le temporel, ramènent l'unité religieuse à un ensemble d'institutions sacrées et de chefs hiérarchiques, qui constituent entre Dieu et l'homme un intermédiaire obligatoire, tandis que les Eglises de libre examen, substituant l'expérience religieuse individuelle à toutes les formes tangibles de la foi, placent l'homme directement en face de Dieu.

La concentration donne, il est vrai, aux Eglises d'autorité une grande force, mais une force de gouvernement qui accroît l'action, et une force verbale qui couvre, sous l'uniformité de la formule, les dissidences de pensées et de sentiments. L'organisation extérieure de ces Eglises, savamment combinée en vue de la direction des âmes, tend nécessairement à absorber les rapports individuels du croyant avec Dieu. Elles en reconnaissent cependant la grandeur et ne laissent pas de leur faire place.

Si nous étudions, en effet, la première de ces Eglises, celle qui a servi de type à toutes les autres, par son ancienneté, sa science, ses vastes proportions, le catholicisme, si nous l'étudions non dans les développements généraux de son histoire, mais dans l'âme de ses saints, nous découvrons, en remontant de saint Augustin à saint Paul, un courant de doctrines qui, sous le nom de grâce, relie l'homme à Dieu, indépendamment de tous les intermédiaires. C'est de cette source que sont sortis les grands mystiques du moyen âge, puis Gerson, les réformés, les jansénistes.

Si on a attribué la prédestination à cette doctrine, c'est par un retour confus à la dialectique rationnelle. La vie intuitive religieuse implique la liberté en l'homme comme en Dieu.

Le catholicisme a pris quelquefois ombrage de cette doctrine, il ne l'a jamais formellement

condamnée. Tout en attachant, en effet, aux rites et aux sacrements, certain pouvoir de sanctification, le catholicisme a toujours affirmé que ces pouvoirs ne deviendraient efficaces que par l'adhésion volontaire, la foi personnelle de celui qui en est l'objet : le signe sensible représente le canal de la vie spirituelle, il ne s'y substitue pas (1).

(1) Après avoir écrit ces lignes, craignant de me méprendre dans mon interprétation de la doctrine catholique, je demandai à M. René Doumic ce qu'il en pensait. Il me répondit que, n'étant pas lui-même théologien, il trouverait plus sûr de communiquer cette page du manuscrit à un théologien de ses amis d'une orthodoxie incontestée.

Voici la réponse arrivée quelques jours après.

Le 4 juillet 1907.

Madame,

L'ecclésiastique de mes amis auquel je vous avais promis de faire lire votre conclusion était en voyage, et c'est d'Italie qu'il me renvoie votre précieux manuscrit. Cela vous explique que la réponse ne vous soit pas plus tôt parvenue.

Mon ami, dont l'orthodoxie est indiscutable, me répond *qu'il n'y a pas une ligne à changer.*

Il ajoute : « J'ai lu ce manuscrit avec autant de respect que « de sympathie.

« C'est que cette conclusion toute de conciliation sera parfaite« ment comprise des catholiques, en dépit de certaines nuances « de pensée. En effet, les catholiques qui liront le livre de « Mme Coignet ne seront pas des illettrés. Ils se rappelleront « notre doctrine de l'*âme de l'Eglise*, à laquelle l'auteur fait allu« sion et c'est dans cette grande idée, d'où part de son côté « Mme Coignet, qu'ils se rencontreront avec elle. » Après ce témoignage, le mien serait bien humble et surtout bien superflu. Je ne puis donc que m'associer à votre belle et généreuse pensée. Et il me semble qu'après cette consultation d'un prêtre éclairé et expérimenté, vous pourrez être assurée de la sympathie de la partie éclairée du public catholique.

Je vous prie, etc.

René Doumic.

La séparation, entre catholiques et réformés, ne réside donc point dans la nature de la foi, mais dans les moyens qui y conduisent; elle réside dans la notion de l'Eglise, considérée par les premiers comme une prolongation de la révélation divine, tandis que les seconds retournent directement par l'Ecriture à cette révélation elle-même. Ainsi la source de la foi demeure entre eux commune. C'est si vrai que tel protestant peut se sentir religieusement plus proche de tel catholique et tel catholique de tel protestant, que d'un grand nombre de leurs coreligionnaires. J'ai entendu deux prêtres catholiques, d'une orthodoxie incontestée, dire à un protestant à la suite d'un entretien spirituel : « Vous n'êtes pas dans le corps, mais vous êtes dans l'âme de l'Eglise et nous nous retrouverons là-haut. »

Pourquoi, dès lors, ne nous rapprocherions-nous pas dès cette vie, en respectant dans la diversité de nos symboles la diversité de nos besoins religieux?

Certaines âmes, ouvertes et épanouies, trouvent dans l'alliance du culte et de l'art, dans le vaisseau mystérieux d'une cathédrale gothique, le déploiement des grandes cérémonies, les chants, les peintures sacrées, une source d'émotions qui suscitent en elles la piété. D'autres, plus renfermées, plus discrètes, ne se sentent jamais si proches de Dieu que dans la solitude et le silence où le prophète conversait avec l'Eternel. Celles-ci encore, naturellement incertaines et troublées,

aspirent à une direction ecclésiastique qui les fortifie et les guide, tandis que celles-là l'écartent comme une violation de la liberté intérieure. Cette diversité de nos besoins individuels ne représente-t-elle pas la part légitime de l'humanité dans l'union divine? Quand le Christ nous renvoie au Père céleste, il nous laisse tout le choix du chemin.

Ce n'est donc pas l'union des Eglises que nous cherchons ici, mais l'union des âmes. L'union des Eglises, se heurtant à la conscience comme à la tradition, ne satisferait personne, tandis que l'union des âmes, réservant à chacun la liberté du symbole, grandira chez tous la clarté de l'esprit et la sympathie des sentiments. Nous aurions tant à apprendre les uns des autres, à nous connaître d'abord, à nous comprendre, avant de nous critiquer.

Que d'équivoques, de malentendus pourraient ainsi s'évanouir et de faux jugements se réformer ! Les protestants, par exemple, reprochent volontiers aux catholiques l'asservissement de leur soumission à l'Eglise ; les catholiques, aux protestants, l'orgueil de leur indépendance. Soyons plus justes des deux côtés. Le catholique agenouillé devant le prêtre, ne voyant en lui que le ministre de Dieu, c'est à Dieu même que la soumission s'adresse. D'autre part, si le protestant, étranger à la consécration de l'Eglise, se place directement sous le regard de Dieu, c'est que ce regard, perçant les replis cachés de la conscience, comme il perce « la

moelle des os, » arrive à des profondeurs que nul œil humain ne saurait atteindre. Dans l'humanité, d'ailleurs, les grandes amitiés et les nobles amours ne rejettent-elles pas tout intermédiaire? Si le chrétien protestant porte dans ses rapports avec Dieu une sainte jalousie, est-ce orgueil ou réserve des sentiments puissants? Qu'on se rappelle l'anxiété du puritain dans l'interrogation de sa conscience, sa rigueur souvent excessive dans le jugement sur soi. En dépit de la transformation de nos mœurs, le fond de son âme subsiste encore aujourd'hui dans le vrai chrétien protestant. Il n'est pas élan d'humilité plus absolu et plus sincère que celui par lequel il se découvre et se remet au Dieu, qui seul sait, compatit et pardonne; et sa supplication est entendue, car un accroissement de lumière, de force et de bonne volonté lui répond toujours.

Ce lien spirituel entre les âmes chrétiennes puisant à la même source sacrée, ne pourrait-il s'étendre même, dans une certaine mesure, à toutes les grandes religions de l'esprit? Celles de l'Orient, par exemple, qui semblent déjà un pressentiment de la révélation chrétienne, et particulièrement celle des Prophètes où nous trouvons nos racines? Ici, sans doute, l'union ne pourrait impliquer la plénitude de la vie intérieure, à laquelle l'Evangile donne un caractère si particulier; mais, en établis-

sant un fond de communauté morale, elle créerait au moins des rapports de bienveillance et souvent de sympathie entre les croyants.

Tout ce qui représente, dans le monde, la spiritualité divine comme un élément supérieur et directeur de la vie humaine et comme une promesse d'immortalité se rattache par quelque point au christianisme.

La conception religieuse, à cette hauteur, impliquant la liberté dans l'union, non seulement forme entre les hommes le lien suprême, mais elle réconcilie l'homme avec lui-même en réconciliant l'homme avec la science. Le grand ferment de luttes et de haines, entre la religion et la science, tient à la confusion de leurs origines et de leurs méthodes, à une époque où la critique de l'esprit n'avait point été faite. Nos dernières lignes ont brièvement rappelé comment la philosophie kantienne, distinguant profondément, dans nos facultés de connaître, l'intuition subjective, révélatrice de la religion, de l'observation et de l'analyse objective qui constituent la science, les réconcilient dans l'indépendance de leurs origines et de leurs méthodes.

Si cette séparation initiale, dans le même être humain, laisse voilée devant notre raison impatiente le mystère de la vie, du moins avec l'intérêt insatiable et inlassable de la recherche, elle nous ouvre dans l'immortalité toutes les espérances.

TABLE DES MATIÈRES

Sens. — Société Nouvelle de l'Imprimerie Miriam